السلسلة الاجتماعية والأنثروبولوجية

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

(علم الإنسان الاجتماعي)

تأليف

إ. إ. ايفانز بريتشارد

أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة اكسفورد

ترجمة

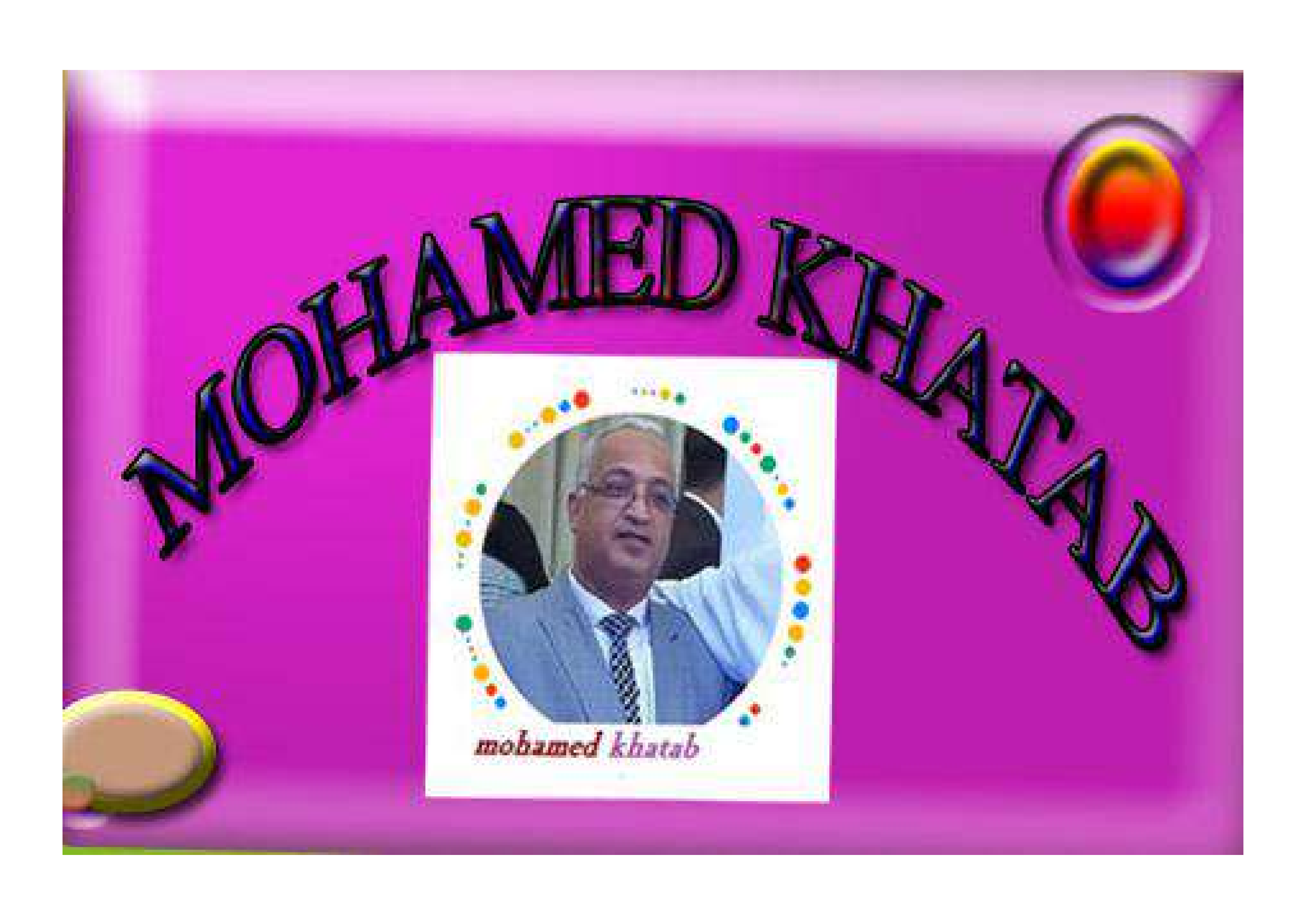
الدكتور أحمد أبو زيد

مدرس الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة الإسكندرية

منشأة المعارف

الإسكندرية

١٩٦٠


MOHAMED KHATAB
mohamed khatab

السلسلة الاجتماعية و



تأليف

إ. إ. ايفانز بريتشارد

أستاذ الأنثربولوجيا الاجتماعية بجامعة اكسفورد

ترجمة

الدكتور أحمد أبو زيد

مدرس الأنثربولوجيا الاجتماعية بجامعة الإسكندرية

منشأة المعارف

الإسكندرية

١٩٦٠

مقدمة المترجم

هذا الكتاب عبارة عن سلسلة المحاضرات التى أذاعها الأستاذ إيڤانز پريتشارد مرتين تحت عنوان « الأنثر پولوچيا الاجتماعية Social Anthropology فى البرنامج الثالث (الثقافى) بالإذاعة البريطانية فى شتـاء عام ١٩٥٠ . وتقوم هذه المحاضرات فى أساسها على الدروس التى كان ألقاها قبـل ذلك على طلبة معهد الأنثر پولوچيا الاجتماعية Institute af Social Anthropology بجامعة أكسفورد . وقد كان لى حظ الاستماع إلى هذه الدروس والمحاضرات حين أُلقيت بالجامعة وحين أذيعت ، كما أننى كنت دائم الاعتماد عليها والرجوع إليها بعد ظهورها فى شكل كتاب عام ١٩٥١ . وكنت طيـلة الأعوام الماضية التى انقضت على ظهور الكتاب أرجـو لو أتمكن من نقله إلى العربيـة ، عسى أن يساعد على تعريف جمهرة القراء فى مصـر والعالم العربى بهذا العلم الذى لا يزال حديثا بالنسبة لنا ، وليكون مرجعا فى أيدى الطلبة ، خاصةً وأنه ليس هناك أىُّ كتاب باللغة العربية عن هذا العلم . وقد احتل هذا الكتاب — على صغره — مركزا هامـا بين الكتابات الأنثر پولوچية العامة ؛ ويظهر ذلك من ناحية من المناقشات العنيفة الطويلة التى قامت حول بعض القضايا التى أثارها ، كما يظهـر من ناحية أخرى من أن الطبعة الإنجليزية أعيدت أكثر من مرة ، كما أنه تُرجم إلى الألمانية والفرنسية والأسپانية واليابانية . وقد أراد إيڤـانز پريتشارد نفسه أن يرى للكتاب ترجمة عربيـة ، وكتب إلىّ فى ذلك منذ وقت قريب . والمأمول أن تسد هذه الترجمـة بعض النقص الذى نحسه فى هذا الميدان هنا .

والكتاب ليس مجرد دروس أو محاضرات كتبت بسرعة لتلقى على الطلبة أو لتذاع على الناس بالراديو ثم تنشر بعد ذلك فى كتاب ؛ وإنما هو خلاصة تفكير طويل وخبرة واسعة اكتسبها المؤلف من دراساته الحقلية المتعددة ومن ممارسته للتعليم الجامعى زمنا طويلا . وقد سبق للمؤلف أن عالج نفس المسائل التى يتناولها هنا فى عدد كبير من المقالات التى نشرها فى المجلات العلمية والمحاضرات التى كان يلقيها أمام الهيئات العلمية ، على ما يقول هو نفسه فى تصدير الكتاب . فمحاضرة الأستاذية التى ألقاها فى عام ١٩٤٨ أمام جامعة أكسفورد بعد اختياره لكرسى الأنثر بولوچيا الاجتماعية فى تلك الجامعة خلفاً للمرحوم الأستاذ رادكليف براون A. R. Radcliffe-Brown كانت بعنوان « الأنثر بولوچيا الاجتماعية » . وفيها استعرض بشكل سريع – ولكن بنفس الوضوح الذى يميز كل تفكيره وكتاباته – كثيراً من الموضوعات التى يعالجها هنا بشىء من التفصيل والتعمق . وفى محاضرة ماريت التذكارية Marett Memorial Lecture لعام ١٩٥٠ التى ألقاها بدعوة من كلية إكستر (أكسفورد) تناول موضوع « الأنثر بولوچيا الاجتماعية ماضيها وحاضرها Social Anthropology ; Past and Present » وتكلم فيها أيضا عن بعض المسائل التى يعالجها فى هذا الكتاب من جديد ، وبخاصة مسألة المنهج الذى يجب اتباعه فى الدراسة الأنثر بولوچية ، ثم أثار المشكلة القديمة المتجددة عن طبيعة الأنثر بولوچيا الاجتماعية ، وهل هى علم كالعلوم الطبيعية أو أنها أحد العلوم الإنسانية ؛ ولم يتردد فى أن ينضم إلى الرأى الثانى . وقد أثارت هذه المحاضرة بعد نشرها فى مجلة *Man* كثيرا من الجدل والمناقشات التى تجددت بعد ظهور هذا الكتاب وترديده نفس الرأى . واستغرقت هذه المناقشات حوالى ثلاثة أعوام ، واشترك

فيها كبار علماء الأنثربولوچيا فى بريطانيا وأمريكا وجنوب إفريقيا وأستراليا (١) . وما من شك فى أن هذه المناقشات الطويلة تدل بوضوح من ناحية على أهمية وحيوية الآراء التى يعرضها إيڤانز بريتشارد فى هذا الكتاب – بغض النظر عن قبول الناس أو رفضهم لها – كما تدل من ناحية أخرى على المكانة التى يحتلها إيڤانز بريتشارد نفسه بين علماء الأنثربولوچيا المحدثين وعلى تتبع هؤلاء العلماء والدارسين لكتاباته واستجابتهم لها .

والكتاب يهدف قبل كل شىء إلى تعريف القارىء العام المستنير بموضوع الأنثربولوچيا الاجتماعية وتاريخها ومناهجها ، إلى جانب كونه مقدمة عامة موجزة للعلم يستطيع الطالب المتخصص الاعتماد عليها والرجوع إليها فى دراسته . وسوف يلمس القارىء بنفسه مدى النجاح الذى أحرزه المؤلف فى تحقيق هذا الهدف . فعلى الرغم من أنه يركز كثيراً من المعلومات والحقائق ويدرس عددا كبيراً من الموضوعات المختلفة فى حيز ضيق محدود ، فقد أفلح فى أن يعرض ذلك كله عرضا واضحا جذابا فيه سهولة ويسر . بيد أن المؤلف لم يكتف بمجرد سرد هذه المسائل والموضوعات وإنما يعرضها من وجهة نظره الذاتية ويعالجها بطريقة نقدية ؛ وخاصة حين يتكلم عن طبيعة العلم ومنهج البحث فيه . وسوف يرى القارىء كيف أنه يختلف فى كثير من المسائل مع كثير من العلماء . وبدون أن ندخل فى التفاصيل هنا ، نستطيع أن نلخص هذه الفوارق فى مسألة واحدة جوهرية تتعلق بنظرته إلى طبيعة الأنثربولوچيا الاجتماعية . فهو

---

(١) أنظر "Social Anthropology : Past and Present", *Man*, 1950, Nos. 198 و 254, 271; 1951, 33-5, 62, 78, 120, 150, 199, 250; 1952, 14, 48, 53, 71, 97, 151, 260; 1953, 45,

يرى أن الأنثر بولوچيا أقرب فى طبيعتها إلى التاريخ مثلا والعلوم الإنسانية على العموم ، وأنه يجب استخدام المناهج والطرق التى يستخدمها علماء التاريخ فى دراساتهم . وبقول آخر ، الأنثر بولوچيا الاجتماعية فن وليست علماً ، ومهمة الأنثر بولوچى الاجتماعى هى دراسة النسق الاجتماعى الذى هو نسق أخلاقى وليس نسقا طبيعيا . ويحاول إيفانز بريتشارد أن يوضح ما يعنيه بأن يحلل هنا خمسة كتب يعتبرها نماذج للدراسات الأنثر بولوچية الاجتماعية الحديثة ومُثُلا لما يجب أن تكون عليه هذه الدراسات . ولكن يُلاحظ أن كل هذه الأمثلة التى يذكرها والتى يصفها بأنها دراسات حقلية Field Work هى فى حقيقتها دراسات إثنوجرافية ، وإن كانت تثير بعض المناقشات النظرية . ومن هذه الناحية يمكن أن نصفها ولا شك بأنها أقرب إلى كتب التاريخ ، لأنها تهتم فى المحل الأول بتسجيل المعلومات الإثنوجرافية ، بينما تأتى الاعتبارات الاجتماعية النظرية فى المحل الثانى .

والجانب الأكبر من العلماء يعارضون هذه النظرة ويعتبرون الأنثر بولوچيا الاجتماعية موضوعا علميا ، بمعنى أنه ينبغى أن تُستخدم فيها الطريقة الاستقرائية التى تعتمد على الملاحظة والمقارنة والتصنيف والتعميم ، وهى نفس الطريقة ونفس الخطوات التى تستخدم فى العلوم الأخرى كعلم الحيوان مثلا ، والتى يمكن بها وحدها الوصول إلى تقرير نظرية ترتكز على المعلومات التجريبية من ناحية كما يمكن اختبارها على ضوء هذه المعلومات ذاتها من الناحية الأخرى . وهذه النظرة أو النزعة التى كان يتزعمها رادكليف براون حتى موته فى آخر عام ١٩٥٥ ترى أن الدراسات الحقلية الإثنوجرافية — رغم أهميتها التى لا تنكر — لا يمكن أن تؤلف وحدها الأنثر بولوچيا الاجتماعية التى تعتبر فى نظرهم فرعا من الاجتماع النظرى . فمهما ارتفع عدد هذه الدراسات الحقلية فلن

يمكن الوصول إلى معرفة اجتماعية نظرية ما لم تتبع الطريقة الاستقرائية للوصول إلى التعميمات . فالدراسة المقارنة عنصر جوهرى إذن فى الأنثربولوچيا الاجتماعية . ولكن الظاهر أن معظم الأنثربولوچيين الاجتماعيين من الجيل الجديد بدأوا ينصرفون عن هذا الاتجاه وعن الدراسات المقارنة ويولون أكبر اهتمامهم للدراسات الحقلية التى تعنى فى نظرهم جمع المعلومات الإثنوجرافية وتحليلها وربطها بعضها ببعض . وليس ثمت ما يدعونا إلى معالجة هذه المسائل بالتفصيل فى هذه المقدمة ، خاصة وأن المؤلف يعرض وجهة نظره وما يأخذه على الاتجاه الآخر المعارض بشىء من التفصيل والوضوح نعتقد أنهما يكفيان لإبراز أهم جوانب المشكلة للقارىء :

ووجهة النظر التى يعرضها المؤلف هنا ويدافع عنها لا تمثل نزعته الشخصية فقط ، وإنما تمثل فى نفس الوقت الاتجاه العام الذى بدأ جانب كبير من الدراسات الأنثربولوچية — وبخاصة فى أكسفورد — يتجه إليه تحت تأثيره . ولعل نوع التعليم والتدريب الذى تلقاه إيڤانز بريتشارد هو المسئول عن هذا الاتجاه . ذلك أنه كان درس التاريخ فى أول الأمر فى أكسفورد وحصل فيه على درجته الجامعية الأولى قبل أن يذهب إلى لندن ليتخصص فى الأنثربولوچيا الاجتماعية ويتصل بالأستاذ مالينوڤسكى B. Malinowski الذى كان يشغل كرسى الأنثربولوچيا فى تلك الجامعة فى ذلك الوقت . والمعروف أن مالينوڤسكى كان يؤمن إيمانا عميقا بالدراسات الحقلية وينفر من المناقشات النظرية التى تصطبغ بصبغة فلسفية بحتة والتى تظهر على الخصوص فى علم الاجتماع الفرنسى أو حتى التى تظهر فى كتابات عالم بريطانى مثل رادكليف براون . وقد أثر مالينوڤسكى تأثيرا كبيرا واضحا فى توجيه الأنثربولوچيا الاجتماعية ناحية الدراسات الحقلية ؛ والواقع أنه هو نفسه تفوق على غيره من

علماء عصره وبذهم فى دراستـــه الحقلية فى التروبرياند Torbriands ؛ فقد مكث بينهم حوالى أربعة أعوام بين ١٩١٤ و ١٩١٨ كما أنه كان أول عالم أنثر بولوچى يستخدم فى دراسته لغة الأهالى أنفسهم ، فى الوقت الذى كانت فيه كل الدراسات الأنثر بولوچية تتم عن طريق الاستعانة بالمترجمين . وفى لنـدن أيضا اتصل إيڤانز پريتشارد بأستاذ آخـر من المغرمين بالدراسات الحقلية وهـــو سلجمان C. G. Seligman الذى كان أحد أفراد بعثة جامعة كمبردچ فى أواخر القرن الماضى (١٨٨٨) لدراسة جـــزر مضايق توريس Torres Straits Islands الواقعـة بين غينيا الجديدة وشمال أستراليا. ويعتبر سلجمان المسئول الأول عن توجيه إيڤانز پريتشارد إلى دراسة الشعوب والقبائل السودانية والنيليـة فى السودان الجنوبى . ومنذ ذلك الوقت ارتبطت حيـــاته ارتباطا قويا بهذه القبائل والشعوب واتجـه بكليته إلى الدراسات الحقلية فى مجتمعات صغيرة محدودة ، واعتبر هذه الدراسات هى جوهر الأنثر بولوچيا . وقد قام بدراسات ممتازة على مجتمع الأزاندى (نيام نيام) والنوير والأنواك(١) . وتحتل دراساته عن النوير على الخصوص مكانا ممتازا بـين الكتابات الأنثر بولوچية الحديثة .

والواقع أنه إذا كان إيڤانز پريتشارد يشغل مركزا هـــاما بين علماء الأنثر بولوچيا فإن ذلك يرجع أولا وقبـل كل شىء إلى نوع الدراسـات

---

(١) ظهرت نتائج دراساته لهذه القبائل فى الكتب التالية :

Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande, 1937. *The Political System of the Anuak of the Anglo - Egyptian Sudan*, 1940; *The Nuer, A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, 1940, *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951, *Nuer Religion*, 1956.

الحقلية التي قام بها والتي يضمن نتائجها في كتبه ، وبوجه خاص كتابه عن « النوير The Nuer » ثم كتابه الأخير عن « الدين عند النوير Nuer Religion ». فكتبه تعتبر الآن مثالا يحتذيه الأنثربولوچيون المحدثون في كل أنحاء العالم لأنها وجهت هذه الدراسات الحقلية اتجاها جديدا يختلف كل الاختلاف عما كان يتبعه العلماء السابقون وبخاصة علماء القرن الماضي وأوائل هذا القرن . وتمتاز دراسات إيفانز بريتشارد بميزتين متكاملتين : الأولى هي اهتمام هذه الدراسات بإظهار التساند والتفاعل القائمين بين النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع بشكل لم يتوفر في كثير من الدراسات الأخرى . فقد كان الاتجاه العام في الدراسات الأنثربولوچية في القرن الماضي من ناحية ينحو نحو الدراسة الوصفية البحتة ، وإذا كان بعض العلماء الأوائل قد أدركوا وجود العلاقة القوية بين كل نظم المجتمع وتشابك الظاهرات الاجتماعية وتفاعلها بعضها مع بعض إلا أنهم لم يحاولوا في الأغلب تحليل هذه العلاقات وتتبعها بالدرس . بل إن كثيرين منهم كانوا يعتقدون أن المنهج السليم يتلخص في مجرد وصف الوقائع والأحداث والعادات وصفا دقيقا ، ثم تقديم نظرية خاصة يبتكرها الباحث ابتكارا ويحاول أن يفسر بها الوقائع المشاهدة والنظم المدروسة دون أن تكون هذه النظرية مترتبة بالضرورة على تلك الوقائع والمشاهدات . ويبين إيفانز بريتشارد في دراساته الحقلية بشكل واضح صريح لم يسبقه إليه غيره — أو على الأقل لا يظهر عندهم بنفس القوة — أن الدراسات التكاملية لابد أن يكون لها اتجاه محدد معين تسير فيه . كما أنها يجب أن تعالج مشكلات أو مسائل أو موضوعات محددة : وهذا معناه ضرورة وجود فرض نظري يوجه البحث . فالوقائع والأحداث ليس لها أي معنى أو أهمية في حد ذاتها ،

وإنما هى تكتسب معناها الاجتماعى حين توضع فى ضوء نظرية عامـة ؛ وهو يقول فى ذلك « إننا نطالب إلى طلبة الأنثربولوجيا أن يدرسوا المشكلات أو المسائل الاجتماعية لاالشعوب » (صفحة ١٣٢ من هذا الكتاب) . ومادام الأمر كذلك فليس ثمت ما يضطر الباحث الأنثربولوچى إلى أن يسجـل كل الوقائع والأحداث التى يجمعها أثناء دراسته الحقلية كما لا يزال يفعل كثير من العلماء سواء فى انجلترا أو أمريكا . كذلك لا يجب أن ننتظر من أى دراسة أنثربولوچية أن تكون سجلا حافلا وافيـا مفصلا عن تلك الوقائع والظاهرات ؛ وإنما لابد أن تخضع المعلومات التى يجمعها الباحث لنوع من الاختيار . والمحك الأخـير الذى يتحكم فى تحـديد وتعيين مايذكره الباحث فى دراسته هو مدى تماشيها واتفاقها مع الاتجاه العام للدراسة ومدى نفعها فى تفهم المشكلة التى أثارتها هذه المعلومات ذاتها فى ذهن الباحث . ويترتب على ذلك كله فى نظر إيڤانز پريتشارد — وهذه هى الميزة الثانية — أن البحث الانثربولوچى لابد أن يُكتب على مستوى معين من التجريد . فالدراسة التحليلية البنائية ، بالمعنى الـذى سوف يعرضه علينا فى هذا الكتاب ، لن تتيسر إلا حـين يرتفع الباحث فى تفكيره عن مستوى الحقائق والمشاهدات العينية الجزئية ؛ أو الوقائع المحسوسة . وقد تتفاوت درجات التجريد من بحث لآخر تفاوتا شـديداً .

ويرجع هذا التفاوت إلى مدى قدرة الباحث على التحرر من قيود تلك الوقائع البادية الملموسة ، أى عن الأحداث والأفعـال الاجتماعية الجزئية وعن الأفراد الذين تصدر عنهم هذه الأفعال ، ثم إلى مدى اتساع دائرة العلاقات التى يدرسها وتنوع هذه العلاقات . فكلما اتسعت هذه الدائرة وتنوعت ارتفع مستوى التحليل البنائى ، وبالتالى مستوى التجريد . ومن الملاحظ أن إيڤانز پريتشارد وتلاميذه وأتباعه فى أكسفورد لم يعودوا

يهتمون اهتماما كبيرا بالعلاقات بين الأفراد أو حتى بين الزمر الاجتماعية الصغيرة القابلة للتغير السريع . فهم يرون أنه لكى تبلغ الدراسة مستوى عاليا من التجريد والتحليل البنائى لابد من التركيز على دراسة الجماعات التى تتميز بدرجة عالية من التماسك ، والتى تثبت قدرتها على البقاء والاستمرار والصمود ضد عوامل التغير لأطول وقت ممكن ، بحيث تحتفظ على مر الأجيال بكيانها وهيكلها العام رغم تغير الأفراد الذين يؤلفونها ، كما هو الحال فى القبيلة والعشيرة مثلا . فالعائلة الصغيرة ليست فى نظره جماعة بنائية لأنه — على ما يقول فى كتابه « النوير » — « ليس ثمت علاقات ثابتة ودائمة فى العائلة كجماعة ، كما أن العائلة تموت بموت أفرادها . وقد تظهر عائلات جديدة ، ولكن العائلات القديمة تكون قد زالت وفنيت إلى الأبد » (*The Nuer* P. 262) ولذلك فإن كتابه عن « النوير » (الذى يعترف فيه بأنه كتبه على مستوى من التجريد أعلى من المستوى المألوف فى الدراسات الأنثربولوچية الأخرى والذى يمثل ثورة حقيقية فى البحث الأنثربولوچى من هذه الناحية) لا يكاد يعرض للعائلة وللعلاقات الجزئية القائمة بين أفرادها إلا فى حالة الاستشهاد وضرب الأمثلة للتوضيح . وقد بدأت هذه النزعة نحو التجريد تنتشر بسرعة كبيرة بين العلماء الشبان بحيث يمكن أن نشاهد الفارق واضحا كبيرا بين الكتب التى يكتبها شباب العلماء الآن ، أى بعد ظهور كتاب « النوير » فى عام ١٩٤٠ ، والكتب التى ظهرت فى الأربعين سنة الأولى من هذا القرن ، بما فيها كتب أستاذه مالينوفسكى نفسه وأستاذه الآخر سلجمان . وإن كان ذلك لاينفى وجود تيار مضاد عنيف يتمثل على الخصوص عند بعض العلماء الأمريكيين ، وكذلك عند بعض العلماء الذين ينتمون إلى مدرسة لندن فى الأنثربولوچيا من أمثال الأستاذ شاپيرا I. Schapera

والأستاذ ريموند فيرث R. Firth والدكتورة أودرى ريتشاردز Audrey Richards الذين لا ترتفع كتاباتهم إلى نفس المستوى من التجريد والذين لا يزالون يهتمون اهتماما كبيرا بتكديس أكبر عدد من الحقائق العينية الإثنوجرافية فى كتاباتهم مع قليل جدا من التحليل البنائى .

وإذا كان كتاب « الأنثربولوچيا الاجتماعية » الذى نقدم له هذه الترجمة العربية يعتبر بمثابة مدخل لهذا العلم وأثار حوله كل هذه الضجة التى استمرت وقتا طويلا وكل هذه المناقشات التى أشرنا إليها كما يعتبر من أهم المقدمات العامة القصيرة فى هذا العلم . إلا أنه يعانى مع ذلك بعض وجوه النقص . ولعل أكبر ما يعيب الكتاب كمدخل للأنثربولوچيا الاجتماعية هو اقتصار المؤلف على دراسة الأنثربولوچيا فى بريطانيا وحدها مع أن هناك تيارات واتجاهات أخرى فى أمريكا وفى كثير من دول الإمبراطورية البريطانية نفسها وبخاصة فى جنوب إفريقيا . وليس من شك فى أن الكتاب كان يؤدى مهمته كمدخل للأنثربولوچيا على وجه أكمل لو أن المؤلف أعطى بعض الاهتمام لهذه التيارات الموجودة خارج انجلترا . وقد انتبه المؤلف نفسه إلى هذه الحقيقة وأشار إليها فى محاضرته الأولى ، ولكنه يعتذر عن ذلك بضيق الوقت الذى حدد لكل محاضرة من ناحية ، وبأنه لو أراد أن يستوعب كل هذه الدراسات والاتجاهات لاضطر فى سبيل ذلك إلى الإيجاز الشديد المخل الذى كان سيترتب عليه كثير من الغموض فى هذه المحاضرات . وإذا كان المؤلف ينص على أنه سيكتفى بالكلام عن الأنثربولوجيا فى انجلترا ، فالواقع أنه لم يوف حتى هذا الموضوع حقه . لأنه لم يتكلم كثيرا عن مدارس الأنثربولوچيا خارج أكسفورد . فهو لم يعطنا فكرة واضحة عن مدرسة لندن وميلها إلى الدراسات الإثنوجرافية . أو عن مدرسة كمبردج التى بدأت كتاباتها

تصطبغ بصبغةسيكولوچية واضحة تحت تأثير الأستاذ فورتس M. Fortes، وهاتان حركتان قويتان لهما أنصارهما وتلاميذهما وأتباعهما . وتؤلفان مع مدرسة أكسفورد كل الأنثربولوچيا الاجتماعية فى بريطانيا . والواقع أن الكتاب يبدو — على ما يلاحظ الأستاذ فيرث (١) أشبه شيء بالتقويم الأنثربولوچى فى أكسفورد لأن المؤلف يقصر معظم إشاراته إلى الأنثربولوچيا فى تلك الجامعة ؛ ويبدو ذلك بشكل أوضح حين يذكر فى محاضرته الأولى كثيرا من أسماء رسائل طلبة معهد الأنثربولوچيا الاجتماعية بأكسفورد كنماذج للدراسات الحديثة . والعيب الثانى هو أن المؤلف ، رغم إشاراته المتكررة إلى علماء الاجتماع الفرنسيين وتوضيحه تأثير المدرسة الفرنسية فى الأنثربولوچيا فى بريطانيا عن طريق رادكليف براون ، فإنه يغمط علماء الاجتماع الألمان حقهم ، فهو لا يكاد يشير إلى أىٍّ منهم ولا إلى تأثير نظرياتهم على العلماء الإنجليز ، وبخاصة الجيل الحالى من شباب العلماء الذين تأثروا بشكل قوى مباشر بكتابات ماكس ڤبر Max Weber ، كما أن مالينوڤسكى نفسه كان متأثرا إلى حد كبير بكتابات كارل بيشر Karl Bücher . ولكن هذه النقائص لا تقلل مع ذلك من القيمة العلمية للكتاب ، وهى قيمة عالية ولا شك .

الإسكندرية
يناير ١٩٥٨

أحمد أبو زيد

(1) R. Firth, "Social Anthropology", Man, 1952, No. 53.

مقدمة الطبعة الثانية

فيما عدا بعض التغييرات الطفيفة التي تتناول عددا قليلا من الألفاظ فإن هذه الطبعة الثانية من ترجمة كتاب « الأنثربولوجيا الاجتماعية » تظهر مطابقة تماما للطبعة الأولى . ولكننا رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة ثبتاً بأهم المصطلحات الأنثربولوجية الواردة فى النص الأصلى مع ترجمتها العربية وألحقناها بآخر الكتاب . وقد أضيف هذا الثبت لسد الحاجة التى قد يشعر بها القارىء ، وبخاصة القارىء الطالب الذى يريد الاستزادة من العلم بالاطلاع على المراجع المكتوبة باللغات الأجنبية .

وقد كان بعض القراء أشار علىّ بإدخال بعض تعديلات على الفصل الأخير من الكتاب . فقد نصح البعض مثلا بتلخيص ذلك الفصل بدلا من ترجمته الكاملة أو بحذف أجزاء معينة بالذات منه ، وهى تلك الأجزاء التى يتناول المؤلف فيها الدور الذى لعبته الأنثربولوجيا لتمكين الحكومات الاستعمارية من حكم مستعمراتها بعد أن بينت لتلك الحكومات أسس الحياة والقيم الاجتماعية الأصلية فى تلك المستعمرات ؛ وكذلك الأجزاء التى تشير إلى مساهمة بعض الهيئات فى تشجيع البحوث الأنثربولوجية الحقلية وتخصيص مقادير كبيرة من المال لذلك ، على اعتبار أن القارىء العربى لا يعرف شيئاً عن هذه الهيئات وإنما هى مجرد أسماء لا معنى لها بالنسبة له . ولكننا نعتقد أن من الخطأ إجراء مثل هذه التغييرات الخطيرة فى الكتاب استناداً إلى مثل هذه الأسباب . ففيما يتعلق بالنقطة الأولى ، قد تكون الحكومات الاستعمارية استغلت نتائج الدراسات الأنثربولوجية بل وسخرت بعض الأنثربولوجيين بالفعل لتحقيق أغراضها الاستعمارية ، ولكننا نجد المؤلف نفسه يعارض

صراحة هذا الاتجاه ويقول إنه « ينبغى على الأنثربولوچيين الابتعاد على العموم عن مسائل السياسة والحكم » وذلك « حتى لا تضار المثل والقيم العلمية » (صفحة ١٧٤) . بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول فى نفس الصفحة « بل إننى أذهب فى ذلك إلى حد القول إن الاعتماد — حتى فى البحث الخالص عن الحقائق — على تعضيد الحكومات ومؤازرتها فيه شىء من الخطر على الأنثربولوچيا ، كما قد يؤدى إلى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الأنثربولوچى ورأى الحكومة فى مكونات البحث الأنثربولوچى . . . الخ » . والمؤلف على أى حال حين يعرض لهذه النقطة إنما يسجل الحقيقة التاريخية التى وقعت بالفعل وليس ثمت أية فائدة فى إغفال الحقائق . أضف إلى ذلك أن ما يقوله المؤلف بهذا الصدد يمكن الاستعانة به فى فهم النظم والقيم السائدة فى مجتمعنا نحن وبالتالى فى توجيه الحكم والإصلاح وإقامتهما على أسس صحيحة متينة من العلم . وأما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فإننا نأمل أن يكون فى ذكر أسماء تلك الهيئات والدوائر التى ترصد أموالها للدراسات الأنثربولوچية ما يدفع الدوائر العربية الأهلية ، فضلا عن الهيئات الأكاديمية والحكومية ، إلى فهم الدور الذى تلعبه الدراسات الاجتماعية الحقلية وبالتالى إلى تشجيع مثل هذه الدراسات وتخصيص بعض الأموال لها حتى تحتل عندنا نفس المكانة التى تحتلها فى المجتمعات الغربية .

الإسكندرية　　　　　　　　　　أ.أ.

ديسمبر ١٩٥٨

تصـــدير

أذيعت هذه المحاضرات الستة فى البرنامج الثالث بالإذاعة البريطانية فى شتاء ١٩٥٠ . وفيما عدا بعض التغييرات اللفظية الطفيفة فإنها تنشر هنا على الوجه الذى أُلقيت عليه ؛ لأننى لم أر من الحكمة إجراء أية تعديلات أو إضافات فيها ، مع أنها كتبت فى الأصل لكى تلائم وسيلة معينة من وسائل التعبير ، وتحقق غرضا معينا وتلائم جمهورا معينا من المستمعين .

والأنثر پولوچيا الاجتماعية لا تعنى لدى معظم الناس — حتى الآن — شيئاً أكثر من مجرد اسم . ولذا فإننى كنت آمل أن تساعد هذه الأحاديث المذاعة على التعريف بمجال العلم ومنهجه ؛ كما أننى واثق من أن إخراجها فى شكل كتاب سوف يؤدى نفس الغرض . ونظراً لقلة الكتب التى تعتبر بمثابة مقدمات وجيزة فى الأنثر پولوچيا الاجتماعية فإننى أعتقد أن هذا الكتاب قد يكون له بعض الفائدة لطلبة الأنثر پولوچيا فى الجامعات البريطانية والأمريكية ؛ ولذا زودته بقائمة قصيرة للمراجع .

وقد سبق لى أن عرضت كثيرا من الأفكار التى تتضمنها هذه المحاضرات من قبل ، بل وعبرت عنها فى نفس الألفاظ أحيانا . وإننى أدين بالشكر إلى وكلاء مطبعة كلارندون Clarendon وإلى رؤساء تحرير مجلات «مان *Man*» و «بلاك فرايرز *Blackfriars*» و «إفريقيا *Africa*» لسماحهم لى باستخدام تلك الأفكار والألفاظ مرة أخرى (١)

---

(١) أنظر محاضرتى بعنوان : *Social Anthrop Logy* — المحاضرة الافتتاحية لكرسى الأستاذية . ألقيت بجامعة أكسفورد فى ٤ فبراير ١٩٤٨ ونشرتها مطبعة كلارندون (١٩٤٨). =

كذلك أشكر مستر باريدج K. O. L. Burridge لمساعدتـه فى تحضير المحاضرات ؛ وأشكر زملائى بمعهد الأنثربولوچيا الاجتماعية بأكسفورد ؛ ومستر رادلى T. B. Radley بهيئة الإذاعة البريطانية لتعليقاتهم على هذه المحاضرات ونقدها .

إ.إ.إ.پ .

= أنظر أيضا محاضرتى بعنوان
"Social Anthropology: Past and Present", the Marett Lecture,
ألقيت فى قاعة كلية إكستر بأكسفورد Exeter College, Oxford فى ٣ يونيو ١٩٥٠ ونشرت فى مجلة *Man* (عام ١٩٥٠ تحت رقم ١٩٨) ــ راجع كذلك :
"Social Anthropology" *Blackfriars*, 1946, "Applied Anthropology" *Africa*, 1946,
وهى فى الاصل محاضرة ألقيت أمام الجمعية الانثربولوچية بجامعة أكسفورد فى ٢٩ نوفمبر ١٩٤٥ .

(١)

مجـــال الأنثربولوجيا الاجتماعية

سأحاول فى هذه المحاضرات أن أعطيكم صورة عامة عن الأنثربولوچيا الاجتماعية . وإننى أدرك أن هناك قدرا كبيرا من الغموض يكتنف الموضوع حتى فى أوساط القراء الواسعى الاطلاع ؛ إذ يبدو أن الاسم يثير فى الذهن ارتباطات غامضة مبهمة إما عن القردة العليا والجماجم وإما عن الشعائر الغريبة والخرافات العجيبة التى يمارسها المتوحشون . ولكننى أعتقد أننى لن أجد أية مشقة فى إقناعكم أن هذه الترابطات ليس لها ما يبررها .

وسوف يجىء عرضى للموضوع متأثرا بهذا الإدراك ؛ وعلى ذلك فسوف أفترض أن بعضكم يجهل كل شىء عن الأنثربولوچيا الاجتماعية ، وأن البعض الآخر يتصور عنها أشياء لا تمت إليها بسبب . أما الذين لهم بعض المعرفة والدراية بالموضوع فإننى آمل أن يغفروا لى إن أنا عرضت الموضوع بطريقة عامة مسهبة وفى صورة قد تبدو أولية بسيطة .

وسوف أحدد فى هذه المحاضرة الأولى المجال العام للموضوع ، ثم أتتبع فى المحاضرتين الثانية والثالثة التطور النظرى للعلم ؛ وأناقش فى المحاضرة الرابعة ذلك الجانب من الدراسة الذى نسميه بالعمل الميدانى أو الدراسة الحقلية Fieldwork ؛ ثم أبين فى المحاضرة الخامسة تطور النظرية والدراسة الحقلية على السواء بأن أضرب بعض الأمثلة من الدراسات الحديثة ؛ ثم أتكلم فى المحاضرة الأخيرة عن علاقة الأنثربولوچيا الاجتماعية بالشئون العملية .

وسوف أقتصر – بقدر المستطاع – فى هذه المحاضرات على الأنثربولوچيا الاجتماعية فى انجلترا حتى أتجنب الصعوبات التى قد تقف فى طريق حُسن العرض ؛ إذ لو أننى أردت أن أتكلم أيضا عن تطور العلم فى دول أوروبا وفى أمريكا لاضطررت إلى الإيجاز والتركيز الشديدين ، بحيث إن ما نجنيه فى جانب الشمول والاستيعاب لن يعوض ما نفقده من ناحية الوضوح والاستمرار . وقد لا يكون لهذا التحديد أهمية كبيرة هنا كما قد يهم فى فروع المعرفة الأخرى ؛ لأن تطور الأنثربولوچيا الاجتماعية فى انجلترا كان مستقلا إلى حد كبير عن تطوراتها فى البلدان الأخرى . وعلى أى حال فسوف أشير – كلما اقتضت الضرورة – إلى الكتاب والاتجاهات الأجنبية التى كان لها أثر واضح فى تفكير العلماء الإنجليز .

وحتى فى نطاق هذه الحدود لن يكون من السهل تبيين أهداف الأنثربولوچيا الاجتماعية ومناهجها فى صورة واضحة بسيطة ، لأن الأنثربولوچيين أنفسهم لم يتفقوا بعد على هذه الأمور . صحيح إن هناك اتفاقا جوهريا على كثير من المسائل ، ولكن لا تزال الآراء تتضارب حول بعض مسائل أخرى . وهذه الآراء تميل – كما يحدث كثيرا فى العلوم الوليدة الحديثة – إلى أن تتشابك وترتبط مع شخصيات أصحابها ؛ لأن العلماء قد يكونون أكثر من غيرهم ميلا إلى توحيد ذواتهم بأفكارهم وآرائهم .

والتفضيلات الشخصية – حين يكون من الضرورى التعبير عنها – لا يترتب عليها أية نتائج وخيمة إذا أُفصح عنها بصراحة ؛ أما الغموض والإبهام فهما أشد منها ضررا . كذلك لا تزال حصيلة الأنثربولوچيا الاجتماعية من المصطلحات صغيرة محدودة إلى أبعد حد ، مما اضطر العلماء إلى استخدام لغة التخاطب العادية ، وهى – كما نعرف جميعا –

غير دقيقة تماما . فكلمة « مجتمع » مثلا أو « ثقافة » أو « عرف » أو « دين » أو « جزاء » أو « بناء » أو « وظيفة » أو « سياسى » أو « ديمقراطى » لا تعنى دائما نفس الشيء لدى مختلف الأفراد أو فى مختلف المواقف . وقد يكون فى استطاعة علماء الأنثربولوجيا أن يدخلوا كثيرا من المصطلحات الجديدة أو أن يعطوا للكلمات العادية معانى فنية محددة ، ولكن إلى جانب صعوبة حمل زملائهم على قبول هذه المصطلحات والموافقة عليها فإن القيام بذلك العمل على نطاق واسع سوف يملأ الكتابات الأنثربولوجية بلغة ومصطلحات خاصة لا يفهمها غير العلماء المتخصصين . ولو خُيِّرنا بين إبهام لغة التخاطب اليومية وغموض اصطلاحات الأخصائيين فإننى أفضل ولاشك أهون الضررين ، أى اللغة العادية ؛ لأن موضوع الأنثربولوجيا يهم الناس جميعا وليس فقط العلماء المحترفين .

وتستخدم كلمة الأنثربولوجيا الاجتماعية فى انجلترا — وإلى حد ما فى الولايات المتحدة — لتعنى أحد فروع الأنثربولوجيا العامة التى تدرس الإنسان من عدة نواحى مختلفة . فالأنثربولوجيا الاجتماعية تهتم بالثقافات والمجتمعات الإنسانية . أما فى أوروبا فتستخدم اصطلاحات وأسماء أخرى . فالناس هناك حين يتكلمون عن الأنثربولوجيا — التى تعنى فى نظر الإنجليز الدراسة العامة للإنسان — فإنهم يقصدون مايسمى فى انجلترا بالأنثربولوجيا الطبيعية ، أى دراسة الإنسان من الناحية البيولوجية . أما مايسميه الإنجليز بالأنثربولوجيا الاجتماعية فإنه يعرف فى أوروبا باسم الإثنولوجيا أو علم الاجتماع .

وحتى فى انجلترا ذاتها لم يستخدم تعبير « الأنثربولوجيا الاجتماعية » إلا فى عهد حديث جدا . فلقد كان الموضوع يُدرس تحت اسم « الأنثربولوجيا » أو « الإثنولوجيا » منذ عام ١٨٨٤ فى أكسفورد ؛ ومنذ عام ١٩٠٠ فى كمبردج ؛ ومنذ ١٩٠٨ فى جامعة لندن . وأول كرسى

جامعي حمل اسم « الأنثر بولوچيا الاجتماعية » كان هو كرسى الأستاذية الشرفية التى تقلدها سير چيمس فريزر Sir James Frazer بجامعة ليڤر پول عام ١٩٠٨ ؛ ثم لم يلبث الموضوع أن اُعترِف به على نطاق أوسع بعد ذلك حتى أصبحت الأنثر بولوچيا الاجتماعية تدرس الآن تحت هذا الاسم فى عدد من الجامعات ببريطانيا العظمى والدومنيون .

ولما كانت الأنثر بولوچيا الاجتماعية فرعا من الأنثر بولوچيا العامة ، فإنها تدرس على العموم فى علاقتها بفروع الأنثر بولوچيا الأخرى ، أى الأنثر بولوچيا الطبيعية والإثنولوچيا وعلم آثار ما قبل التاريخ ، وأحيانا اللغويات العامة والجغرافيا البشرية . ولكن الموضوعين الأخيرين قلما يظهران فى مناهج تدريس الأنثر بولوچيـا للحصول على شهادة البكالوريوس أو الدبلوم فى بريطانيا ، ولذا فلن أعرض لهما هنا بالكلام. أما فيما يتعلق بالأنثر بولوچيا الطبيعية التى لا تتصل فى الوقت الحالى بالأنثر بولوچيا الاجتماعية فى الحقيقة إلا اتصالا طفيفا ، فيكفى أن أقول إنها فرع من البيولوچيا البشرية ، وإنها تهتم بدراسة أمور معينة كالوراثة والتغذية والاختلافات بين الجنسين والتشريح المقارن وفسيولوچيا السلالات البشرية ونظرية التطور البشرى .

وتعتبر الإثنولوچيا أقرب هذه العلوم إلى الأنثر بولوچيا الاجتماعية . والسبب فى ذلك هو أن علماء الأنثر بولوچيا الاجتماعية — رغم اعتقادهم بأن دراستهم تهتم بكل الثقافات والمجتمعات الإنسانية بما فيها الثقافة الأوروبيـة والمجتمع الأوربى — كانوا يكرسون اهتمامهم فى الأغلب لأسباب سوف أذكرها فيما بعد ، لدراسة الثقافات والمجتمعات البدائية ؛ وهى نفس الشعوب التى يدرسها علماء الإثنولوچيا ، مما نتج عنه وجود قدر كبير من التداخل بين العلمين .

وعلى أى حال ، فمن المهم أن نقدر أنه على الرغم من أن الإثنولوچيا والأنثربولوچيا الاجتماعية تدرسان على الخصوص نفس الطبقة من الشعوب ، فإنهما تستهدفان من هذه الدراسات أغراضا جد مختلفة . ولذا نجد أنه على الرغم من عدم وجود تمييز قاطع بينهما فى الماضى فقد أصبحتا الآن علمين منفصلين أحدهما عن الآخر تمام الانفصال . وتنحصر مهمة الإثنولوچيا الآن فى تصنيف الشعوب على أساس خصائصها ومميزاتها السلالية والثقافية ، وتفسير توزعها فى الوقت الحاضر – أو فى الماضى – كنتيجة لتحرك هذه الشعوب واختلاطها وانتشار الثقافات .

ويعتبر تصنيف الشعوب والثقافات خطوة تمهيدية لازمة للقيام بالمقارنات التى يعقدها علماء الأنثربولوچيا بين المجتمعات البدائية . إذ من المفيد والمستحب ، إن لم يكن من الضرورى ، البدء بمقارنة الشعوب التى تنتمى إلى طراز ثقافى عام واحد ، أى مقارنة الشعوب التى تنتمى إلى ما أسماه باستيان Bastian منذ زمن طويل « المناطق الجغرافية » (١) . وعلى أى حال ، فحين يحاول علماء الإثنولوچيا إعادة تركيب تاريخ الشعوب البدائية التى لا تتوفر عنها الوثائق والمستندات التاريخية اللازمة فإنهم يضطرون إلى اللجوء إلى الاستنتاج من القرائن العارضة ليصلوا إلى نتائجهم التى لا يمكن – بمقتضى طبيعة الحال – أن تكون أكثر من تخمينات . وكثيراً ما يحدث أن يوضع عدد كبير من الفروض المختلفة – بل والمتناقضة – على نفس المعلومات التى يحصلون عليها . فالإثنولوچيا ليست إذن تاريخا بالمعنى المفهوم . لأن التاريخ يسجل ، ليس الأحداث التى « يحتمل » أن تكون وقعت فى الماضى ، بل الأحداث

---

(1) Adolf Bastian, *Cantroversen in der Ethnologie*, 1893.

التى وقعت « بالفعل » . كذلك لا يكتفى التاريخ بمجرد تسجيل وقوعها ، وإنما يبين كيف وقعت ومتى وقعت ، وغالبا ما يبين سبب حدوثها . من أجل ذلك كله ، ونظرا لعدم قدرة الإثنولوچيا على إمدادنا بكثير من الحقائق اليقينية عن الحياة السابقة عند البدائيين ، كانت افتراضاتها النظرية – وليس التصنيفات التى تقوم بعملها – قليلة الفائدة والجدوى للأنثربولوچيين الاجتماعيين .

ويعتبر علم آثار ما قبل التاريخ فرعا من الإثنولوچيا من حيث إنه يحاول – مثلها – إعادة تركيب تاريخ الشعوب والثقافات بالاستعانة بالبقايا والمخلفات البشرية والثقافية التى تكشف عنها عمليات الحفر والتنقيب فى الرواسب الچيولوچية ؛ ومن حيث اعتماده أيضا على القرائن العارضة . والفائدة التى يمكن للأنثربولوچيين الاجتماعيين اجتناؤها من هذا العلم فائدة محدودة ، لأنه لا يستطيع أن يزودهم بكثير من المعلومات عن الموضوعات التى يهتمون بها ، أى الأفكار والنظم السائدة عند الشعوب التى يقوم هو باستكشاف وتصنيف مخلفاتها من العظام والمصنوعات . وأخيرا فإن التكنولوچيا المقارنة ، وبخاصة تكنولوچيا الشعوب البدائية ، تؤلف فرعا آخر من فروع الأنثربولوچيا وتدرس فى العادة على أنها متعلقة بالإثنولوچيا وما قبل التاريخ .

أما الأنثربولوچيا الاجتماعية فإن لها مهمة تختلف عن ذلك كل الاختلاف . فهى تدرس – كما سأبين بعد قليل – السلوك الاجتماعى الذى يتخذ فى العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة ونسق القرابة والتنظيم السياسى والإجراءات القانونية والعبادات الدينية وغيرها ، كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء فى المجتمعات المعاصرة أو فى المجتمعات التاريخية التى يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات .

وهكذا نجد مثلا أن فئة معينة من العادات التى يمارسها أحد الشعوب تصبح — حين تُبيَّن على خريطة توزيع — ذات أهمية خاصة لعالم الإثنولوچيا ، لأنه يستدل منها على تحرك السلالات والأجناس أو هجرة الثقافة أو اتصال تلك الشعوب بعضها ببعض فى الماضى . أما الأنثرپولوچى الاجتماعى فإنه يهتم بهذه العادات على أنها جزء من كل الحياة الاجتماعية عند ذلك الشعب وحده وفى الوقت الحاضر بالذات ، دون أن يهتم بما إذا كانت هذه العادات مستعارة فى الأصل من شعب آخر ، خاصةً وأنه لن يستطيع التأكد تماما من حدوث الاستعارة بالفعل ؛ وحتى إذا تأكد من ذلك فإنه لا يعرف متى وكيف ولماذا حدثت . مثال ذلك أن بعض شعوب شرق إفريقيا تعتبر الشمس رمزاً للإله . فأما عالم الإثنولوچيا فإنه يتخذ من ذلك دليلا وبينة على تأثير مصر القديمة فى تلك الشعوب ؛ وأما عالم الأنثرپولوچيا الاجتماعية الذى يدرك صعوبة التأكد من صدق هذا الفرض أو كذبه فإنه يهتم على الخصوص بعلاقة هذه الرمزية الشمسية بكل نظم المعتقدات والعبادات السائدة هناك . وعلى ذلك ، فبينما يعتمد كل من الإثنولوچى والأنثرپولوچى على نفس المعلومات الإثنوجرافية إلا أنهما يستخدمانها لأغراض مختلفة .

ويمكن تمثيل تدريس الأنثرپولوچيا فى الجامعات بثلاث دوائر متقاطعة تمثل الدراسات البيولوچية والدراسات التاريخية والدراسات الاجتماعية على التوالى ، بينما تمثل الأجزاء المشتركة بينها الأنثرپولوچيا الطبيعية والاثنولوچيا (بما فيها علم آثار ما قبل التاريخ والتكنولوچيا المقارنة) والأنثرپولوچيا الاجتماعية . ومع أن هذه العلوم الأنثرپولوچية الثلاثة تشترك كلها فى دراسة الرجل البدائى إلا أن لها — على ما رأينا — أهدافا ومناهج مختلفة . وإذا كانت تدرّس هى الثلاثة — بدرجات ونسبٍ مختلفة —

معاً فى الجامعات ؛ وإذا كانت تتمثل معاً أيضا فى معهد الأنثرپولوچيا الملكى Royal Anthropological Institute فإن ذلك يرجع فى الحقيقة لى نفس الظروف والملابسات التاريخية التى نشأت إلى حد كبير بعد ظهور نظرية داروين عن التطور ، أكثر مما يرجع إلى التفكير المتعمد بقصد وضع خطة دقيقة للدراسة (١).

والحق أن بعض العلماء أبدوا عدم ارتياحهم إلى هذا الوضع القائم . ومن هؤلاء فئة تميل إلى الربط فى التدريس بين الأنثرپولوچيا وعلم النفس مثلاً ، أو بين الأنثرپولوچيا وما يسمى بالعلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع العام والاقتصاد وعلم السياسة المقارن ؛ بينما تطالب فئة ثانية بتدريس علوم أخرى مع الأنثرپولوچيا . والمسألة معقدة ، وليس هذا مجال مناقشتها على أى حال . وكل ما يمكن قوله هنا هو أن الإجابة عن هذه المسألة تتوقف إلى حد كبير على نظرة المرء إلى نفس طبيعة لأنثرپولوچيا الاجتماعية . فهناك اختلاف كبير فى الرأى بين العلماء الذين يعتبرون الأنثرپولوچيا الاجتماعية من العلوم الطبيعية ، والذين — مثلى — يعتبرونها من العلوم الإنسانية . وقد يبلغ هذا الاختلاف أو الانقسام أقصى حدته حين تثار مسألة العلاقات بين الأنثرپولوچيا والتاريخ ؛ ولكننى أترك هذا الموضوع إلى محاضرة تالية ؛ إذ يجب أن نعرف أولا شيئاً عن تطور العلم ذاته فى مراحله الأولى ، حتى نستطيع أن نفهم كيف نشأ هذا الانقسام فى الرأى .

---

(١) المقصود هنا هو أن ظهور نظرية التطور أثر فى توجيه الدراسات الأنثرپولوچية — كما أثر فى الواقع فى توجيه كل أنواع التفكير فى القرن التاسع عشر — بحيث اهتم علماء الأنثرپولوچيا اهتماما خاصا بالبحث عن أصول النظم الاجتماعية ، واستعانوا فى سبيل ذلك — بالضرورة — بالإثنولوچيا وفروعها وكذلك بالأنثرپولوچيا الطبيعية . وقد بقى هذا التقليد قائما حتى الآن رغم ما حدث من تغيير فى مناهج البحث الأنثرپولوچى — **المترجم**

ولقد بينّت فى إيجاز - وبطريقة تخطيطية لم يكن منها مفر - موقف الأنثربولوچيا الاجتماعية كعلم يدرس فى الجامعات . ومادمت قد مهدت الطريق ، إلى حد ما ، بذلك العمل فإننى أستطيع أن أكرس نفسى تماما الآن للأنثربولوچيا الاجتماعية وحدها ؛ لأن هذا هو الموضوع الذى يتعين على مناقشته هنا ، كما أنه هو الموضوع الوحيد الذى أصلح لمناقشته. وعلى ذلك ، فحين أتكلم فى المستقبل من باب التسهيل فقط عن «الأنثربولوچيا» دون أن أردفها بكلمة « اجتماعية » ، فيجب أن يكون مفهوما أننى أقصد « الأنثربولوچيا الاجتماعية » .

وقد يكون من الأفضل أن أبدأ بتوضيح المسألتين التاليتين : ماذا يُقصد بالشعوب البدائية ؟ ولماذا ندرس هذه الشعوب ؟ وذلك قبل أن أتكلم بالتفصيل عما ندرسه فيها . إن كلمة « بدائى » بالمعنى الذى تُستخدم به فى الكتابات الأنثربولوچية لا تعنى أبدا أن المجتمعات التى توصف بتلك الصفة أسبق فى الزمن أو أدنى فى المنزلة من أنواع المجتمعات الأخرى . فمن المعروف أن لتلك المجتمعات تاريخا طويلا قد يماثل فى طوله تاريخ المجتمعات الأوروبية ذاتها ، وأنه إذا كانت هذه المجتمعات لم تتطور فى بعض النواحى بنفس النسبة التى تطور بها المجتمع الأوروبى فإنها تفوقه تطوراً فى الواقع فى نواحىَ أخرى . وعلى ذلك فربما كانت كلمة « بدائى » اختيارا غير موفق ؛ ولكنها أصبحت الآن اصطلاحا واسع الذيوع والانتشار إلى حد لا يمكن معه تجنبها .

ويكفى فى هذه المرحلة أن نقول إن الأنثربولوچيين حين يستخدمون هذه الكلمة فإنهم يقصدون بها الإشارة إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية . والتى تمتاز ببساطة الفنون الآلية والاقتصاد وقلة التخصص فى الوظيفة الاجتماعية

إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة . ويحب بعض الأنثربولوچيين أن يضيفوا إلى ذلك مقاييس ومعايير أخرى أهمها عدم وجـود تراث مكتوب ، وبالتالى عدم وجود أى فن أو علم أو لاهوت منهجى منظم (١) .

وكثيراً ما يؤخذ علينا أننا نمنح جانبا كبيرا من وقتنا لدراسة هذه المجتمعات البدائية ، فى حين أن البحث فى مشكلات المجتمع الحديث قد يكون أجدى وأنفع . وقد يكون هذا صحيحا ، ولكن المجتمعات البدائية أفلحت ، لأسباب عديدة ، فى أن تستحوذ على انتباه المشتغلين بدراسة النظم الاجتماعية . فقد جذبت إليها مثلا انتباه فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار أنها تمثل الحالة الطبيعية التى يُظن أن الانسان كان يعيش فيها قبل أن يظهر نظام الحكومة المدنية . كذلك اهتم بها علماء الأنثربولوچيا فى القرن التاسع عشر لاعتقادهم أنهم واجدون فيها دلائل وشواهد تساعدهم فى بحثهم عن أصول النظم الاجتماعية . ثم اهتم بها الأنثربولوچيون المتأخرون من بعد ذلك على زعم أنها تعرض النظم فى أبسط صورها ، وأن المنهج السليم يقتضى التقدم والانتقال من دراسة النظم الأكثر بساطة إلى النظم الأكثر تعقدا حتى يتسنى للباحث أن يستعين فى دراستها بما تعلمه من الدراسة السابقة .

ولقد ازدادت قيمة هذا السبب الأخير من أسباب الاهتمام بالمجتمعات البدائية بعد ظهور ما يعرف الآن باسم الأنثربولوچيا الوظيفية . فالاعتقاد بأن مهمة الأنثربولوچى الاجتماعى هى دراسة النظم الاجتماعية كأجزاء متعاونة متساندة فى النسق الاجتماعى أدى إلى الاعتقاد بأن من الخير

---

(1) Robert Redfield, "The Folk Society" *The American Journal of Sociology*, 1947 .

دراسة المجتمعات التى تمتاز بدرجة عالية من بساطة البناء واتساق الثقافة بحيث يمكن ملاحظتها مباشرة ككل متمايز ، وذلك قبل أن يقدم الباحث على دراسة المجتمعات المتحضرة المعقدة التى يصعب دراستها بهذه الطريقة. كذلك دلت التجربة على أن من الأسهل القيام بالملاحظة فى الشعوب التى تنتمى إلى ثقافات أخرى مغايرة ، لأن الاختلاف فى نهج الحياة يجذب الانتباه إليه فى الحال ، كما قد يساعد فى الوصول إلى تأويلات موضوعية .

وثمت سبب آخر وجيه لدراسة المجتمعات البدائية فى الوقت الحالى ، وهو أن هذه المجتمعات تتبدل وتتغير بسرعة تستوجب المبادرة إلى دراستها قبل فوات الأوان . فهذه الأنساق الاجتماعية التى فى طريقها إلى الزوال تعتبر نماذج بنائية فريدة سوف تسهم دراستها مساهمة فعالة فى فهم طبيعة المجتمع الإنسانى . لأن الذى يهم فى الدراسة المقارنة للنظم ليس عدد المجتمعات المدروسة وإنما مدى تنوع هذه المجتمعات وتغايرها . وإلى جانب هذا كله فإن دراسة هذه المجتمعات البدائية لها قيمة ذاتية بحتة ، لأن لهذه المجتمعات فى حد ذاتها نواحيها الطريفة التى تتمثل فى معرفة طريقة الحياة ونوع القيم والمعتقدات السائدة عند هذه الشعوب التي تعيش وتحيا من غير أن يكون لديها ما أصبحنا نحن نعتبره أقل مقتضيات الحياة الهانئة المتحضرة .

فنحن نشعر إذن أن الواجب يحتم علينا القيام بدراسة منهجية منظمة لأكبر عدد ممكن من هذه المجتمعات البدائية ما دامت هناك فرصة لذلك . والواقع أن هناك عددا كبيراً جداً من المجتمعات البدائية لم يدرس منها دراسة أنثربولوچية مركزة إلا عدد قليل محدود ، لأن مثل هذه الدراسات تتطلب وقتا طويلا ، كما أن عدد الأنثربولوچيين لا يزال محدوداً للغاية .

ولكن على الرغم من أننا نوجه معظم اهتمامنا إلى المجتمعات البدائية فإن ذلك لا يعنى أبدا أن جهودنا وقفٌ على تلك المجتمعات وحدها . فنى أمريكا — حيث تدرس الأنثربولوچيا الاجتماعية فى الجامعات على نطاق أوسع بكثير منه فى الإمبراطورية البريطانية — تمت بالفعل عدة دراسات هامة على مجتمعات أكثر تقدما — فى إيرلنده واليابان والصين والهند والمكسيك وكندا ؛ بل وفى الولايات المتحدة ذاتها ؛ وقام بهذه الدراسات أنثربولوچيون أمريكيون أو ممن تعلموا ودُرّبوا فى أمريكا . وسوف أعرض فى محاضرة تالية لإحدى هذه الدراسات ، وهى الدراسة التى قام بها آرنسبرج Arensberg وكيمبول Kimball فى إيرلنده الجنوبية .

ويرجع تخلُّف الأنثربولوچيين البريطانيين فى هذا المضمار إلى عدة عوامل من بينها قلة عدة المتخصصين وكثرة عدد الشعوب البدائية فى المستعمرات البريطانية . فنى السنوات القليلة الماضية قام طلبة معهد الأنثربولوچيا الاجتماعية بأكسفورد بدراسات على المجتمعات الريفية فى الهند وجزر الهند الغربية وتركيا وأسپانيا ، وبدراسة البدو العرب فى شمال إفريقيا وكذلك دراسة إحدى القرى وحياة المدينة فى انجلترا .

كذلك كانت هناك حركة قوية لدراسة المجتمعات التاريخية من زاوية أنثربولوچية ، وكانت المصادر المكتوبة تحلُّ فيها محل الملاحظة المباشرة . وقد قام بعض علماء الأنثربولوچيا أنفسهم ببعض هذه الدراسات ؛ ولكن هذه الحركة أخذت تضعف فى السنوات الأخيرة . ومن هذه الدراسات مؤلفات سير چيمس فريزر عن العبرانيين القدماء وعن بعض مظاهر الثقافة الرومانية ؛ وكتابات سير وليام ريدچواى Sir William Ridgeway وچين هاريسون Jane Harrison فى الموضوعات الهيلينية

وكتابات روبرتسون سميث Robertson Smith عن المجتمع العربى القديم ، وكتابات هيوبرت Hubert عن تاريخ الكلتيين .

وأود أن أؤكد أن الأنثربولوچيا الاجتماعية — من الناحية النظرية على أى حال — تدرس كل المجتمعات الإنسانية لا المجتمعات البدائيـة فقط ، حتى ولو كانت من الناحية العملية توجه معظم جهودها الآن — للأسباب التى ذكرناها — إلى النظم الاجتماعية عند الشعوب الأكثر بساطة . فمن الجلى البيّن أنه لا يمكن قيام علم مستقل متميز يقصر جهوده كليّةً على تلك المجتمعات البسيطة . ومع أن الأنثربولوچى قد يقوم بالدراسة والبحث فى أحد الشعوب البدائية إلا أن ما يدرسه هناك هو اللغة والقانون والدين والنظم السياسية والاقتصاد وما إلى ذلك ؛ أى أنه يُعنى بنفس المشكلات والمسائل العامة التى يهتم المتخصصون فى تلك الموضوعات بدراستها فى حضارات العالم الكبرى . وأخيراً يجب أن نتذكر أن عالم الأنثربولوچيا حين يحاول تأويل ملاحظاته عن المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائما — ولو بشكل ضمنى — بما يجده فى المجتمع الذى ينتمى هو إليه .

وعلى ذلك ، فإنه يمكن اعتبار الأنثربولوچيا الاجتماعية فرعا من الدراسات الاجتماعية ، يكرس معظم اهتمامه للمجتمعات البدائية . فحين يتكلم الناس عن علم الاجتماع فإنهم يعنون على العموم دراسة مشكلات أو مسائل معينة فى المجتمعات المتحضرة . ولو أخذنا الكلمة بهذا المعنى لأصبح الفارق بين الأنثربولوچيا والاجتماع فارقا فى مجال الدراسة فقط . ولكن توجد إلى جانب ذلك اختلافات أخرى هامة فى المنهج نفسه . فالأنثربولوچى الاجتماعى يدرس المجتمعات البدائية دراسة مباشرة بأن يعيش فيها لمدة شهور أو سنين ، بينما يعتمد البحث الاجتماعى فى الأغلب على الوثائق والإحصائيات . كذلك يدرس الأنثربولوچى الاجتماعى

المجتمع "ككل" ، أى أنه يدرس فيه البيئة العامة (أو الإيكولوچيا) ونظمه الاقتصادية والقانونية والسياسية ، كما يدرس العائلة وتنظيم القرابة والدين والتكنولوچيا والفن وغير ذلك على أنها أجزاء فى نسق اجتماعى عام . أما عالم الاجتماع فدراسته تكون متخصصة إلى حد كبير ، بمعنى أنه يدرس بعض مسائل أو مشكلات منفصلة قائمة بذاتها كالطلاق والجريمة والجنون والاضطرابات العمالية والبواعث فى الصناعة . كذلك يمتزج علم الاجتماع امتزاجا كبيرا بالفلسفة الاجتماعية من ناحية وبالتخطيط الاجتماعى من الناحية الأخرى ؛ فعالم الاجتماع لا يرمى إلى الكشف عن الطريقة التى تعمل بها النظم فحسب ، وإنما يحاول أن يحدد لهذه النظم الطريقة التى ينبغى أن تعمل بها ، كما يعمل على تغيير هذه النظم ذاتها ، بينما ينفر الأنثربولوچى الاجتماعى فى الأغلب من هذه الاعتبارات(١)

---

(١) الفوارق التى يعددها إيڤانز پريتشارد هنا تقوم بين الأنثربولوچيا الاجتماعية وعلم الاجتماع كما يفهم فى انجلترا وأمريكا ، ولكنها لا تصدق على علم الاجتماع كما تفهمه مدرسة إميل دوركايم وتلاميذه وأتباعه فى فرنسا . والواقع أن ثمة تشابها كبيرا بين الأنثربولوچيا الاجتماعية وعلم الاجتماع الفرنسى ، كما أشار إيڤانز پريتشارد نفسه إلى ذلك ، حتى إن المرحوم الأستاذ رادكليف براون Radcliffe-Brown وهو أحد أساطين الأنثربولوچيا الاجتماعية يقول إنه لا يرى مانعا من تسمية الأنثربولوچيا الاجتماعية باسم علم الاجتماع المقارن Comparative Sociology والفارق الوحيد بين علم الاجتماع الفرنسى والأنثربولوچيا الاجتماعية ينحصر فى طريقة دراسة المجتمع . فبينما يهتم علماء الاجتماع الفرنسيون بالدراسة النظرية التى تصطبغ بصبغة فلسفية يفضل علماء الأنثربولوچيا مواجهة الوقائع العينية المحسوسة أى دراسة المجتمع عن طريق الملاحظة المباشرة ومن طريق العمل الميدانى أو الدراسة الحقلية Fieldwork . ومن المهم أن نلاحظ أن دوركايم ومعظم العلماء الفرنسيين لم يقوموا بأى دراسة حقلية على الإطلاق . وقد بدأ بعض شباب العلماء فى فرنسا يتجهون أخيراً إلى هذه الدراسات الحقلية ، وهؤلاء جميعا من تلاميذ مارسيل موس Marcel Mauss وليڤى ستروس Lévi-Strauss ومن أهمهم لوى ديمونت Louis Dumont الذى درس أحد المجتمعات المحلية الصغيرة فى جنوب الهند . وعلى أى حال فالاعتماد متبادل إلى حد كبير بين العلمين . فعلماء الأنثربولوچيا يمدون علم الاجتماع بالمعلومات والوقائع التى يستخدمها هؤلاء فى صياغة نظرياتهم التى يختبرها الأنثربولوچيون بدورهم حين يقومون بدراساتهم الحقلية . ولعل =

بيد أننى لا أقصد هذا المعنى حين أتكلم عن علم الاجتماع هنا ؛ وإنما أقصد المعنى الأوسع الذى يُعتبر العلم بمقتضاه مجموعة من المعارف النظرية العامة عن المجتمعات الإنسانية . والواقع أن علاقة هذه المعرفة النظرية بالحياة الاجتماعية البدائية هى ما يؤلف موضوع الأنثربولوچيا الاجتماعية . وسوف يتضح ذلك حينما أتكلم عن تاريخ الأنثربولوچيا ، لأن جزءا كبيرا من المعرفة النظرية أو الذهنية التى يعتز بها الأنثربولوچيون مستمد فى الواقع من كتابات ليس لها علاقة مباشرة بالمجتمعات البدائية إن كانت لها علاقة بها على الإطلاق . لذلك أرجو أن تتذكروا دائما خلال هذه المحاضرات أن هناك نوعين من التطور أو النمو يرتبطان أحدهما بالآخر ؛ الأول هو تطور ونمو النظرية الاجتماعية التى تُعتبر النظرية الأنثربولوچية مجرد جزء منها ؛ والثانى هو نمو وزيادة معرفتنا ومعلوماتنا عن المجتمعات البدائية ذاتها ، وإخضاع النظرية الاجتماعية لهذه المعلومات ، ثم إعادتها فى قالب جديد يتلاءم مع تلك المجتمعات .

وعلى ضوء هذه المناقشة عن مركز الأنثربولوچيا الاجتماعية كفرع لأحد العلوم الكبيرة الواسعة ، أود أن أعطيكم فكرة أوضح عن نوع المسائل التى يبحثها الأنثربولوچيون الاجتماعيون . ولعل أفضل وسيلة لذلك هى أن أذكر لكم بعض الموضوعات التى كتب عنها طلبة الدراسات العليا بأكسفورد رسائلهم الجامعية فى الأنثربولوچيا فى الأعوام القليلة الماضية .

= أفضل مثل لذلك هو نظرية موس التى يعرضها لنا فى مقاله الشهير "Essai sur le Don" *Année Sociologique*, (1923-1924) عن التبادل والتى يعتمد فيها اعتمادا كبيرا على كتابات مالينوفسكى Malinowski وخاصة على كتابه *Argonauts of the Western Pacific* ، ثم استعانة كل الأنثربولوچيين حتى الآن بهذه النظرية فى تفسير نظم التبادل والتهادى بل والزواج فى المجتمعات التى يدرسونها — **المترجم** .

وسأكتفى بذكر عناوين بعض الرسائل التى أُجيزت حديثا : « مركز الرؤساء فى النسق السياسى الحديث عند الأشانتى Ashanti » (غرب إفريقيا) ؛ « دراسة تأثير التغيرات الاجتماعية المعاصرة على النظم التقليدية فى مجتمع الأشانتى » ؛ « الوظيفة الاجتماعية للدين فى أحد المجتمعات فى جنوب الهند » (مجتمع الكورج Koorgs) ؛ « التنظيم السياسى عند الناندى Nandi » (شرق إفريقيا) ؛ « البناء الاجتماعى فى چمايكا ، مع الإشارة بصفة خاصة إلى مشكلة التفرقة العنصرية » ؛ « وظيفة ثمن العروس (المهر) عند بعض المجتمعات الإفريقية » ؛ « دراسة النواحى الرمزية فى السلطة السياسية فى إفريقيا » ؛ « دراسة مقارنة لأشكال الرق » ؛ « التنظيم الاجتماعى عند قبائل ياو Yao فى نياسالاند الجنوبية » (إفريقية الوسطى) ؛ « نظم ملكية الأرض عند شعوب البانتو Bantu فى إفريقيا » ؛ « منزلة المرأة عند البانتو الجنوبيين » (جنوب إفريقيا) ؛ « دراسة نقدية للجزاءات الاجتماعية عند قبائل ناجا Nagas الواقعة على الحدود الفاصلة بين الهند وبورما » ؛ « النسق السياسى عند المورلا Murle » (شرق إفريقيا) ؛ « التنظيم السياسى عند هنود السهول » (أمريكا الشمالية) ؛ « دراسة حالات النزاع التى تنشب على الحدود الفاصلة بين مختلف الممالك عند الأشانتى » (غرب إفريقيا) ؛ « مظاهر المركز الاجتماعى فى ميلانيزيا » ؛ « التنظيم الاجتماعى فى وسط وشرق الإسكيمو » ؛ « الذنوب والخطايا فى القانون البدائى » (إندونسيا وإفريقيا) .

ولعل هذه النماذج تكون أعطتكم فكرة عامة عن نوع العمل الذى يقوم به الأنثرپولوچيون الاجتماعيون . وسوف تلاحظون منها أولاً أن هذه الرسائل لا تتناول موضوعات مثيرة ، وأنها لا تبحث عن الغرائب أو الأشياء الجذابة الصارخة ، كما أنها لا تجنح إلى الموضوعات الأثرية

أو الخيالية . إنما هى دراسات وبحوث عادية عن بعض النظم الاجتماعية .

وسوف تلاحظون ثانياً أن كثيراً من هذه الرسائل تدرس إما شعبا واحدا معينا بالذات ؛ وإما مجموعة معينة من الشعوب ، وأن هذه الشعوب تنتشر وتتوزع بين كل أنحاء إفريقيا وجنوب الهند وچمايكا والحدود الهندية البورمية وأمريكا الشمالية والمناطق القطبية وجزر المحيط الهادى وإندونسيا . وهذا التوزع الجغرافى يستحق أن نمعن النظر فيه ، لأن اتساع المجال الأنثرپولوچى ، وإن كان يفتح فُرصا عديدة للبحث والدراسة أمام مختلف الميول والاتجاهات ، إلا أنه يثير — على ما سنبين فيما بعد — صعوبات معينة فى ميدان التدريس ، كما يؤدى إلى ازدياد التخصص الإقليمى . فهذا المجال يضم فى أضيق حدوده شعوبَ پولينيزيا وميلانيزيا فى المحيط الهادى ، وسكان أستراليا الأصليين ، وشعوب اللاپ والإسكيمو فى المناطق القطبية ، والشعوب المنغولية فى سيبريا ، والشعوب الزنجية فى إفريقيا ، وقبائل الهنود الحمر فى أمريكا ، والقبائل الأكثر تأخرا فى الهند وبورما والملايو وإندونسيا ، أى أنه يشمل عدة آلاف من الثقافات والمجتمعات المختلفة . أما إذا فُسِّر مجال الأنثرپولوچيا تفسيراً أوسع فسوف تدخل فيه الشعوب الأكثر تقدما والتى تعيش فى آسيا وشمال إفريقيا وبعض أنحاء أوروبا والتى لا تزال تحتفظ رغم تقدمها بكثير من مظاهر البساطة النسبية — أى سوف يدخل فيه عدد آخر لا يكاد يحصى من الثقافات الأصلية والفرعية ، والمجتمعات الكبيرة والصغيرة على السواء .

وسوف تلاحظون ثالثاً أن هذه النماذج تشتمل أيضا على دراسات عن النظم السياسية والدينية وعن الفوارق الطبقية التى تقوم على أساس من اختلاف اللون أو الجنس أو المركز ، وعن النظم الاقتصادية والقانونية

وشبه القانونية والزواج ، وكذلك عن التكيف الاجتماعي وعن التنظيم الاجتماعي أو البناء الاجتماعي كله لدى شعب من الشعوب . فكأن الأنثربولوچيا الاجتماعية لا تستوعب فقط المجتمعات المختلفة فى جميع أنحاء العالم ، بل تستوعب أيضاً عدداً من الدراسات والموضوعات المتباينة . والواقع أن معاهد الانثربولوچيا تحاول — حين تتوفر لها هيئة التدريس اللازمة — أن تشمل محاضراتها ودروسها عن المجتمعات البدائية موضوعات القرابة والعائلة والنظم السياسية المقارنة والاقتصاد المقارن والدين المقارن والقانون المقارن ، وهى كلها موضوعات أساسية لا غنى عنها ؛ كما ترتب محاضرات عامة عن النظم والنظريات الاجتماعية العامة وتاريخ الأنثربولوچيا الاجتماعية ؛ ومحاضرات أخرى خاصة عن المجتمعات التى تنتمى إلى بعض المناطق الجغرافية الجنسية المحددة . وإلى جانب هذا كله قد ترتب دروسا تتناول موضوعات جزئية محددة كالأخلاق والسحر والأساطير والعلم البدائى والفن البدائى والتكنولوچيا البدائية واللغة وكذلك عن كتابات بعض علماء الأنثربولوچيا والاجتماع البارزين .

وواضحٌ أن الأنثربولوچى رغم إلمامه بصورة عامة بكل هذه المناطق الإثنوجرافية والموضوعات الاجتماعية لا يمكنه أن يكون حُجة أو ثقة فى أكثر من واحد أو اثنين من كل منهما . فازدياد المعرفة يؤدى إذن هنا — كما يؤدى فى كل العلوم الأخرى — إلى ازدياد التخصص ، بحيث يصبح الأنثربولوچى فى النهاية أخصائيا فى الدراسات الإفريقية أو الميلانيزية أو الدراسات المتصلة بهنود أمريكا أو غير ذلك ؛ وبالتالى فإنه لا يحاول معرفة كل تفاصيل ودقائق المناطق الأخرى غير تلك التى اختارها موضوعا لتخصصه ، إلا إذا وردت هذه المعلومات المفصلة فى الكتب والدراسات التى تعالج بشكل مباشر المشكلات العامة — كالنظم الدينية أو القانونية — التى يكون هو نفسه مهتما بها . والواقع أن الدراسات

والكتب الموجودة الآن بالفعل عن الهنود الحمر فى أمريكا مثلاً أو عن قبائل البانتو فى إفريقيا قد بلغت من الكثرة حدّاً يستطيع العالم معه أن ينقطع لإحداها انقطاعا تاما .

ويظهر الميل إلى التخصص بشكل أوضح حين يكون لتلك الشعوب التى يهتم بها الباحث تراث مكتوب أو حين تنتمى إلى ثقافة أوسع لها تقاليد أدبية متوارثة . فلن يمكن لأى شخص يعرف للعلم قدره أن يدعى التخصص فى دراسة العرب البدو أو الفلاحين مثلا إلا إذا كان على علم ودراية ليس فقط باللغة التى يتكلمونها ، بل أيضا باللغة الفصحى التى هى اللغة الكلاسيكية للمنطقة الثقافية التى ينتمون إليها . كذلك لا يستطيع المرء أن يزعم أنه متخصص فى المجتمعات الريفية الهندية إلا إذا كان له بعض الإلمام — على الأقل — بآداب لغتهم من ناحية وباللغة السنسكريتية ذاتها من ناحية أخرى . وإذا كان الأنثربولوچى يقصر أبحاثه على مناطق معينة بالذات ، فمن حقه أيضا أن يقصر جهوده على موضوع واحد أو موضوعين إن هو أراد أن يصبح حجة وثقة فى فرع معين بالذات من فروع العلم ولم يرد أن يبدد جهوده بغير طائل . فمن المستحيل القيام بدراسة مقارنة قوية للنظم القانونية إلا إذا كان للباحث معرفة وثيقة بالقانون العام وعلم الفقه ، كما لا يمكنه القيام بدراسة مقارنة عن الفن البدائى إلا إذا كان واسع الاطلاع على كل ما يكتب عن الفن عموماً .

كل هذه الظروف والملابسات تجعل تدريس الأنثربولوچيا الاجتماعية أمراً من أشق الأمور ، وبخاصة حين تدرس فى أقسام الدراسات العليا فقط كما هو الحال فى أكسفورد . فحين يكون هناك عدد كبير من الطلاب يدرسون مجتمعات موزعة فى أنحاء متفرقة من العالم ويبحثون مسائل

وموضوعات متنوعة إلى أبعد حدود التنوع ، فغالبا مايكون من المستحيل إعطاؤهم أكثر من مجرد الإشراف العام . ويذكر لنا سير تشارلس أومان Sir Charles Oman أن نفس الموقف كان يواجه أساتذة التاريخ الذين يعينهم التاج (١) فى أكسفورد حين حاولوا تنظيم دراسات منتظمة لطلبة الدراسات العليا فلم يفلحوا ؛ لأن طلبة الدراسات العليا – كما يلاحظ هو نفسه فى شيء من القلق – « يسيرون إلى حيث تحملهم أهواؤهم » (٢) . ولكن الموقف فى الأنثربولوچيا الاجتماعية ليس سيئا تماما كما هو الحال فى التاريخ . فالأنثربولوچيا أقدر على التعميم من التاريخ ، كما أنها تستند إلى مجموعة من النظريات العامة لا تتوفر له . فبالإضافة إلى المشابهات الكثيرة الصريحة بين المجتمعات البدائية فى جميع أنحاء العالم ، فإنه يمكن تصنيف هذه الشعوب – إلى حد ما على الأقل – بالتحليل البنائى فى عدد معين من الأنماط والأطرزة ؛ وهذا يضفى نوعا من الوحدة على العلم . فالأنثربولوچيون الاجتماعيون يتبعون دائما طريقة واحدة فى دراسة المجتمعات البدائية ، سواء كانت هذه المجتمعات فى پولينيزيا أو إفريقيا أو لاپلاند . وأياً ما يكون الموضوع الذى يكتبون عنه – نظام القرابة مثلاً أو العبادات الدينية أو النظام السياسى – فإنهم يدرسونه فى علاقته بالبناء الاجتماعى الكلّى الذي يحويه .

وقبل أن نبين – حتى ولو بطريقة مبدئية – ما نفهم من البناء الاجتماعى ، أحب أن أذكر لكم ميزة أخرى من ميزات هذه الرسائل ؛ وهى ميزة أو خاصية تثير فى الوقت الحالى مشكلة هامة فى الأنثربولوچيا – ولذا

---

(١) يقصد مايعرف باسم Regius Professors ، وعددهم فى أكسفورد ثمانية يعينون فى مناصبهم بأمر ملكى وليس بالاختيار كما هى العادة المتبعة هناك – المترجم .

(٢) Sir Charles Oman, *On the Writing of History* 1939, p. 252

سوف أعود لمناقشتها فى المحاضرات التالية . وتتمثل هذه الميزة فى أن هذه الرسائل تُكتب على مستوى اجتماعى بحت ، بمعنى أنها تتناول فى أساسها مجموعات معينة من العلاقات الاجتماعية التى توجد بين أعضاء مجتمع معين أو بين الزمر الاجتماعية التى تدخل فى تكوين ذلك المجتمع . والنقطة التى أريد إبرازها هنا هى أن هذه الرسائل تدرس المجتمعات Societies وليس الثقافات Cultures . والفارق بين التصورين مُهِمٌ إلى أبعد حدود الأهمية ؛ وقد نتج عنه أن اتجه البحث الأنثرپولوچى والنظرية الأنثرپولوچية وجهتين مختلفتين تمام الاختلاف .

ولنضرب لذلك بعض الأمثلة البسيطة . . . إذا دخل شخص منكم كنيسة إنجليزية فسوف يرى الناس يخلعون قبعاتهم أو أغطية رءوسهم ولكنهم يستبقون نعالهم ؛ أما إذا دخل مسجدا فى إحدى البلدان الإسلامية فسيجد أن الرجل يخلع نعليه ويُبقى غطاء رأسه . ونفس السلوك يُراعى حين يدخل الرجل منزلا إنجليزيا أو خيمة من خيام البدو . هذه الاختلافات هى اختلافات فى الثقافة أو العرف . وغرض السلوك أو وظيفته فى كلا الحالين هو إظهار الاحترام ؛ ولكن التعبير عن هذا الاحترام يتخذ مظهرا مختلفاً فى كل من الثقافتين . وهاكم مثالا آخر أكثر تعقيدا من السابق . . . المعروف أن هناك بعض أوجه شبه أساسية فى البناء الاجتماعى عند العرب البدو الذين يعيشون على الرعى والقبائل النيلية شبه الرُحَّل التى تعيش فى شرق إفريقيا ، ولكن البدو يختلفون عن النيليين من ناحية الثقافة . فالبدو يعيشون فى خيام بينما يعيش النيليون فى أكواخ أو مصدّات للرياح ؛ والبدو يرعون الابل بينما يرعى النيليون الماشية ؛ والبدو يعتنقون الإسلام بينما للنيليين أديان أخرى مخالفة ؛ وهكذا . والمثال الأخير يختلف عن المثالين السابقين ويفوقهما فى التعقيد ، وهو التفرقة التى نقيمها

حين نتكلم مثلا عن الحضارة الهلّينية أو الحضارة الهندوكية من ناحية والمجتمع الهلّيني أوالمجتمع الهندوكى من الناحية الأخرى .

فنحن نعالج هنا مفهومين مختلفين ، أو بالأحرى تجريدين مختلفين من نفس الوجود الواقعى . ومع أن مناقشات كثيرة دارت بقصد تعريف هذين المفهومين وتحديد علاقتهما أحدهما بالآخر ، إلا أنه لم تُبذل أية محاولات جدية لفحصهما ودراستهما بشكل منهجى . وعلى ذلك فلا يزال هناك كثير من الخلط بينهما والخلاف عليهما . ومن بين علماء الأنثربولوچيا الأوائل كان مورجان وسپنسر Spencer ودوركايم يرون أن هدف ما أصبح يسمى بالأنثربولوچيا الاجتماعية هو تصنيف الأبنية الاجتماعية وتحليلها تحليلا وظيفيا . وقد ظلت هذه النظرة سائدة بين أتباع دوركايم فى فرنسا ، كما أنها تتمثل بوضوح فى الأنثربولوچيا البريطانية الحديثة وفى كتابات مدرسة علم الاجتماع الصورى Formal Sociology فى ألمانيا (١) . ولكن تايلور وبعض العلماء الآخرين ممن كانوا ينحون نحو الإثنولوچيا كانوا يرون أن العلم يهدف إلى تصنيف الثقافات وتحليلها ؛ وقد ظلت هذه النظرة تميز الأنثربولوچيا الأمريكية لفترة طويلة من الزمن ، إما لأن مجتمعات الهنود الحمر التى كان العلماء الأمريكيون يركّزون أبحاثهم عليها مجتمعات مجزّأة غير متماسكة مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعى ؛ وإما لعدم وجود تقاليد قديمة هناك يرعونها فى الدراسة الحقلية المركّزة التى يستخدم الباحث فيها لغة الناس أنفسهم والتى تستغرق فترات طويلة من الزمن كما هو الحال فى بريطانيا ، مما يجعلهم يفضلون دراسة العُرف

(1) Georg Simmel, *Soziologie*, 1908; Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, 1924 .

والثقافة على دراسة العلاقات الاجتماعية ؛ وإنما لأسباب أخرى غير هذه .

وحين يصف الأنثربولوچى الاجتماعى أحد المجتمعات البدائية فإن التمييز بين المجتمع والثقافة لا يبدو جليا واضحا لأنه يتناول فى وصفه الواقع أو السلوك الظاهر المشخص الذى يحوى الاثنين معا ؛ كما هو الحال حين يصف مثلاً العادات الصحيحة التى يمارسها الرجل ليعبر عن احترامه لأسلافه . ولكن حين ينتقل إلى تأويل هذا السلوك فإنه يضطر إلى عمل تجريدات منه على ضوء المشكلات الخاصة التى يفحصها. فإذا كانت هذه المشكلات تتعلق بالبناء الاجتماعى فإنه يوجه اهتمامه إلى العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأشخاص الذين يمارسون هذا العمل دون أن يهتم بتفاصيل التعبيرات الثقافية التى ينطوى عليها سلوكهم .

وعلى ذلك : فإن أحد التأويلات لعبادة الأسلاف — وهو تأويل جزئى — قد يرمى إلى إظهار تطابقها واتفاقها مع بناء العائلة أو نظام القرابة . أما الأفعال الثقافية أو العادات التى يمارسها المرء ليدلل على احترامه لأسلافه ، مثل تقديم القرابين واشتراط أن يكون القربان بقرة أو ثورا مثلا ؛ فإنها تتطلب نوعا مختلفا من التأويل ، قد يكون تأويلا تاريخيا أو سيكولوچيا .

ويظهر هذا التمييز المنهجى فى أوضح صوره فى حالة القيام بالدراسات المقارنة ؛ لأن محاولة استخدام نوعَىْ التأويل فى وقت واحد لن تؤدى فى أغلب الظن إلا إلى الخلط . ففى الدراسات المقارنة لا يقارن الباحث الأشياء فى ذاتها ، وإنما يقارن بعض خصائصها ومشخصاتها البارزة . فحين يريد الباحث القيام بمقارنة اجتماعية لنظم عبادة الأسلاف فى عدد من المجتمعات المختلفة فإن الذى يقارنه فى الواقع هو مجموعات من العلاقات البنائية التى تقوم بين الأشخاص . ولذا كان لابد له من أن يبدأ بتجريد هذه العلاقات أولا فى كل مجتمع على حدة ليخلصها من

أحوال ومظاهر التعبير الثقافى الجزئية . وبغير ذلك فلن تمكن المقارنة . فكأن ما يفعله الباحث هنا هو اختيار مسائل من نوع معين من أجل أغراض البحث ؛ وهو لا يميز بذلك العمل بين أنواع مختلفة من الأشياء أو الموجودات – لأن المجتمع والثقافة ليسا موجودات متميزة بذاتها – وإنما يميز بين أنواع مختلفة من التجريد .

ولقد تكلمت فيما سبق عن الأنثربولوجيا الاجتماعية على أنها تدرس الثقافات والمجتمعات البدائية على السواء ، لأننى لم أرغب فى أن أثير هذه الصعوبة فى تلك المرحلة المبكرة . والواقع أننى أفضل أن أترك هذه المسألة – بعد ذكرها – عند هذا الحد ، وأكتفى بأن أطلب إليكم أن تتذكروا دائما أنه لا يزال هناك شىء من الشك والإبهام والاختلاف فى الرأى بهذا الصدد . فليس من شك فى أنها مشكلة من أصعب المشكلات وأكثرها تعقيدا . ولكننى أود أن أضيف فقط أن دراسة مشكلات الثقافة تؤدى – وأظن أن هذا أمر لا مفر منه – إلى صياغة هذه المسائل فى حدود التاريخ وعلم النفس ، بينما تصاغ المسائل التى تتعلق بالمجتمع فى حدود واصطلاحات علم الاجتماع . ولكن رغم تساوى كلا النوعين من المسائل فى الأهمية ، فإن الدراسات البنائية ينبغى – فى رأيى – أن تأتى أولا .

وهذا يحملنى مرة أخرى إلى تلك الرسائل الجامعية . فلو أتيح لكم الاطلاع عليها للاحظتم أنها تتفق كلها فى ميزة أخرى هى أنها تدرس المسائل التى تتناولها – سواء كانت هذه المسائل هى نظام الرياسة أو الدين أو التمييزات السلالية أو المهر أو الرق أو ملكية الأرض أو مكانة المرأة أو الجزاءات الاجتماعية أو المركز الاجتماعى أو الإجراءات القانونية وما إليها – ليس على أنها نظم مستقلة قائمة بذاتها، بل على أنها أجزاء فى

أبنية اجتماعية ، وتبحثها فى علاقتها بتلك الأبنية . فما هو البناء الاجتماعى إذن ؟ سوف تأتى إجابتى عن هذا السؤال بالضرورة غامضة وغير قاطعة بعض الشىء فى هذه المحاضرة التمهيدية ؛ ولكننى سوف أعود إليه فى المحاضرات التالية . ولكن يمكن أن أقول منذ البداية إن هناك كثيراً من التباين والاختلاف فى الرأى على هذه المسألة أيضا . وهذا أمر لا مفر منه ، لأنه لا يمكن تعريف مثل هذه المفهومات الأساسية تعريفا دقيقا . ومهما يكن من شىء ؛ فلكى نستطيع التقدم فى البحث لابد أن أعطيكم — بشكل ما — فكرة أولية عما تعنيه كلمة « بناء » .

من الواضح أنه لابد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق فى الحياة الاجتماعية وتوفُّر نوعٍ ما من التنسيق فى المجتمع ، وإلا استحال على أعضائه العيش معا . فالناس لا يستطيعون فى الواقع الانصراف إلى شئونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذى يرتقبه الآخرون منهم ، وكذلك نوع التصرفات التى يتوقعونها هم أنفسُهم من الآخرين فى مختلف مواقف الحياة الاجتماعية ؛ كما أنهم يُنظِّمون نشاطهم تبعا لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة مُتعارف عليها . فهم يستطيعون التنبؤ والتكهن بالأحداث وبذلك يمكنهم ترتيب حياتهم بما يتفق ويتماشى مع حياة الآخرين . ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفراده وينزلون على مستلزماته . واستخدام كلمة « بناء » بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه — على أى حال إلى الحد الذى يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف ، وأنه يتمتع بدرجة من الديمومة والبقاء أكبر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة فى الحياة الإنسانية . وقد لا يفطن أفراد المجتمع نفسه إلى أن لمجتمعهم بناء متميزا . أو قد يكون لديهم شعور ضعيف مُبهم

بذلك البناء . أما الأنثربولوچى الاجتماعى فمهمته هى الكشف عن هذا البنـــاء .

وينطوى البناء الاجتماعى الكلى العـام لأى مجتمع على عدد من الأبنيـة أو الأنساق الثانوية الداخلة فى تكوينه ؛ وبذلك يمكن أن نتكلم عن النسق القرابى أو النسق الاقتصادى أو النسق الدينى أو النسق السياسى فى هـذا البناء الكلى .

ويتخذ السلوك والتصرفات الاجتماعية داخل نطاق هذا النسق شكل النظم الاجتماعية كالزواج والعائلة والأسواق والرياسة وما إليها . وحين نتكلم عن وظائف هذه النظم فإننا نقصد الدور الذى تؤديه فى صيانة البناء والمحافظة عليه.

وأكبر الظن أن كل الأنثربولوچيين الاجتماعيين سوف يقبلون — بشكلٍ أو بآخر — هذه التعريفات . فالصعوبات واختلاف الرأى لا تظهر إلا حين نبدأ فى السؤال عن نوع التجريد الذى يؤلف البناء الاجتماعى ، وعما نعنيه بالضبط من عمل أو وظيفة النظام . ولكننى أعتقد أن هـذه المشكلات سوف يتيسر فهمها بصورة أفضل بعد أن نعرف شيئا عن التطور النظرى للأنثربولوچيا الاجتماعية .

(٢)

البدايات النظرية

سأحاول أن أعرض عليكم فى هذه المحاضرة الثانية وفى المحاضرة الآتية جانباً من تاريخ الأنثربولوچيا الاجتماعية . ولست أنوي أن أقدم لكم علماء الأنثربولوچيا وكتبهم واحدا بعد الآخر فى ترتيب زمنى صرف ، بل سأحاول أن أتتبع تطور المفهومات العامة فى الأنثربولوچيا — أو النظرية الأنثربولوچية بقول آخر — مستخدما بعض هؤلاء الكتاب وأعمالهم كأمثلة على هذا التطور (١).

وقد سبق أن ذكرنا أن الأنثربولوچيا الاجتماعية علم حديث جدا ، بمعنى أنها لم تدرّس فى الجامعات البريطانية إلا منذ عهد قريب ، ولم تظهر تحت هذا الاسم إلا منذ وقت أكثر حداثة وقُربا. ولكن يمكن القول من ناحية أخرى إن هذه الدراسة بدأت فى التأملات النظرية الأولى فى تاريخ الإنسان . فقد درج الناس فى كل مكان وزمان على وضع نظريات عن طبيعة المجتمع ؛ ومن هذه الناحية لا يمكن لنا تحديد نقطة معينة بالذات نقول إن الأنثربولوچيا الاجتماعية بدأت عندها ، وإن كان هناك مع ذلك حد معين لن يكون ثمت أية فائدة أو نفع فى تتبع تطور العلم وراءه. ويعتبر القرن الثامن عشر فترة النشوء الأولى لهذا العلم. فالأنثربولوچيا

---

(١) توجد بعض دراسات عامة لتاريخ الأنثربولوچيا فى الكتب التالية : A. C. Haddon, *History of Anthropology*, revised edit., 1934; Paul Radin, *The Method and Theory of Ethnology*, 1933; T. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, 1935; and Robert A. Lowie, *The Histroy of Ethnological Theory*, 1937.

وليدة عصر التنوير ، كما أنها ظلت تحمل كثيرا من الملامح المميزة لذلك الأصل خلال كل تاريخها حتى اليوم .

ويبدأ نَسَب العلم وأصلُه فى فرنسا من مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ – ١٧٥٥) . فكتابه « روح القوانين *De l'Esprit des Lois* (١٧٤٨) ، وهو أشهر كتبه ، بحثٌ فى الفلسفة السياسية – أو ربما فى الفلسفة الاجتماعية . وترجع شهرة الكتاب على الخصوص إلى بعض الأفكار الغريبة التى كان مونتسكيو يعتنقها عن تأثير المناخ فى أخلاق الشعوب ، وكذلك إلى آرائه فى الفصل بين السلطات فى الحكومة . والذى يهمنا نحن من هذا كله هو أن مونتسيكو كان يعتقد أن كل شىء فى المجتمع ذاته وما يحيط به يرتبط بكل شىء آخر ارتباطا وظيفيا . فلن يمكن فهم القانون الدولى أو القانون الدستورى أو القانون الجنائى أو القانون المدنى لدى شعب من الشعوب إلا إذا درست العلاقات بين كل هذه الأنواع المختلفة من القانون ، ثم علاقتها كلها بالبيئة الطبيعية والحياة الاقتصادية وعدد السكان ومعتقداتهم والعرف والأخلاق ، وكذلك أمزجة الناس هناك . فالكاتب يرمى إذن إلى اختبار « كل هذه العلاقات المتبادلة التى تؤلف فيما بينها ما يسمى بروح القوانين » (١) .

وقد استخدم مونتسكيو كلمة « قوانين » بعدة معان مختلفة ؛ ولكنه كان يعنى بها على العموم « العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء » (٢) ، أى الشروط التى تؤدى إلى قيام المجتمع الإنسانى على العموم ؛ وكذلك الشروط التى تؤدى إلى ظهور كل نوع أو كل طراز خاص من المجتمعات على حدة ؛ ولن أستطيع أن أناقش هنا بالتفصيل

---

(١) *De L'Esprit des Lois*, edited by Gonzague Truc, Editions Garnier Frères, n. d., p. 11.

(٢) نفس المرجع صفحة ٥ .

الحجج التى يسوقها مونتسكيو فى ذلك ؛ إلا أنه ينبغى أن نلاحظ رغم هذا أنه ميز بين « طبيعة » المجتمع و « مبدأ » المجتمع . فطبيعة المجتمع هى « ما يجعل المجتمع يبدو على ما هو عليه » ، أما مبدأ المجتمع فهو « ما يجعل ذاك المجتمع يعمل » . وبقول آخر ؛ « طبيعة المجتمع هى بناؤه الخاص المتميز ، ومبدأ المجتمع هو الرغبات والأهواء الإنسانية التى تدفعه للعمل » (١) . وبذلك يكون مونتسكيو قد ميز بين البناء الاجتماعى ونظام القيم الذى يعمل فى هذا البناء .

ومن مونتسكيو انتقلت الأنثربولوجيا الاجتماعية بين كتّاب كثيرين أمثال دالمبير D'Alembert وكوندُرسيه Condorcet وتيرجو Turgot وعلماء الأنسيكلوپيديا وجماعة الفيزيوكرات على العموم حتى وصلت إلى سان سيمون Saint-Simon (١٧٦٠ — ١٨٢٥) الذى كان أول من اقترح بشكل صريح ضرورة إنشاء علم للمجتمع . ولقد كان سان سيمون ، وهو سليل إحدى العائلات الشهيرة ، شخصا نابها ممتازا كما كان ابنا حقيقيا لعصر التنوير ، ولذا كان يؤمن إيمانا شديدا بالعلم والتقدم ، كما كان يرغب فوق كل شئ فى إنشاء علم وضعى للعلاقات الاجتماعية التى كان يعتبرها مماثلة للعلاقات العضوية فى الفسيولوچيا . وكان من رأى سان سيمون أن واجب العلماء هو تحليل الحقائق والوقائع وليس المفهومات أو التصورات . ومن السهل أن نفهم لماذا كان تلاميذه من الاشتراكيين على العموم ، وربما أيضا لماذا انتهت حركته إلى نوع من الهوّس الدينى ثم تبخرت أخيرا تماما فى محاولة البحث عن المرأة الكاملة التى تستطيع أن تلعب دورا يشبه

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣ .

دور المسيح . وأشهر تلاميذ سانسيمون هو أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) الذى تشاجر معه فيما بعد . وتفكير كونت تفكير منهجى منظم أكثر من تفكير سان سيمون ، وإن كان كونت نفسه لا يقل عن أستاذه فى شذوذ الطباع وغرابة الأطوار . وكونت هو الذى أطلق اسم « علم الاجتماع » على ذلك العلم الجديد الذى يدرس المجتمع . وكان لهذا الفيض من الفلسفة العقلية المتدفقة من هؤلاء الكتاب الفرنسيين أثر قوى فى الأنثربولوچيا البريطانية ، وذلك عن طريق كتابات دوركايم Durkheim وتلاميذه وكتابات ليڤى بريل Lévy-Bruhl ؛ وقد كانوا جميعا يتابعون نفس التقليد الذى وضعه سان سيمون .

أما أصولنا فى بريطانيا العظمى فترجع إلى الفلاسفة الأخلاقيين الأسكتلنديين الذين تعتبر كتاباتهم نموذجا لتفكير القرن الثامن عشر . ويعتبر داڤيد هيوم David Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) وآدم سميث Adam Smith (١٧٢٣ — ١٧٩٠) أشهر هؤلاء الفلاسفة الذين لم تعد كتابات معظمهم تقرأ كثيرا فى هذه الأيام . وكان هؤلاء الفلاسفة ينظرون إلى المجتمع على أنه نسق طبيعى natural system ؛ ويقصدون بذلك على الخصوص أن المجتمع ينشأ من الطبيعة البشرية ذاتها وليس من العقد الاجتماعى . وقد كتب هوبز Hobbes وغيره كثيرا فى هذا الموضوع . وبهذا المعنى كانوا يتكلمون عن الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعى والفقه الطبيعى وغير ذلك .

واعتبار المجتمع نسقا طبيعيا أو كائنا عضويا يستوجب استخدام المنهج التجريبى الاستقرائى — وليس مناهج الفلسفة العقلية الديكارتية — فى دراسته . لذلك كان عنوان رسالة هيوم التى كتبها فى عام ١٧٣٩ هو :

A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasaning into Moral Subjects ولكنهم كانوا في نفس الوقت مفكرين نظريين إلى حد كبير جدا ؛ كما كانوا يهتمون اهتماما خاصا بصياغة ما كانوا يسمونه بالمبادىء العامة، وما قد يمكن تسميته الآن « بالقوانين الاجتماعية» (١) .

كذلك كان هؤلاء الفلاسفة يعتقدون اعتقادا راسخا فى التقدم الذى لا تحده حدود — وهو ما كانوا يطلقون عليه اسم التحسن أو القدرة على الكمال — وفى قوانين التقدم . وقد استخدموا للوصول إلى هذه القوانين ما أسماه كونت فيما بعد بالمنهج المقارن . ولكن الطريقة التى استخدموا بها هذا المنهج كانت تشير ضمنا إلى أن التشابه الجوهرى فى الطبيعة البشرية فى كل زمان ومكان معناه أن تسلك كل الشعوب نفس الطريق وتمر بنفس المراحل — ولكن بسرعات متفاوتة — فى تقدمها التدريجى المستمر نحو الكمال .

صحيح إنه ليس هناك من الشواهد أو البينات ما يمكن أن نستدل منه بصورة قاطعة على أولى مراحل تاريخنا ؛ ولكن ثبات الطبيعة الإنسانية قد يجعلنا نفترض أن أجدادنا الأوائل كانوا يحيون نفس النمط من الحياة الذى نجده عند الهنود الحمر فى أمريكا وعند غيرهم من الشعوب البدائية ، وذلك حينما كان هؤلاء الأجداد يعيشون فى ظروف مماثلة وفى نفس المستوى الثقافى السائد عند هذه الشعوب . وبمقارنة كل المجتمعات المعروفة تم ترتيبها حسب درجة كمالها يصبح من السهل استرجاع وإعادة بناء الصورة التى كان عليها — ولابد — تاريخ المجتمع الأوروبى وتاريخ

(1) Gladys Bryson, *Man and Society*, 1945, passim.

كل المجتمعات الإنسانية ، حتى ولو لم يكن فى الإمكان معرفة متى حدث التقدم أو الأحداث التى نجم عنها .

وقد أطلق دوجالد ستيوارت Dugald Stewart على هذه العملية اسم «التاريخ النظرى theoretical history» أو « التاريخ الظنى conjectural history» على اعتبار أنها نوع من فلسفة التاريخ التى تحاول إبراز وتبيين الاتجاهات والميول العامة العريضة ، بينما تنظر إلى الأحداث الجزئية على أنهـا مجـرد أشياء عرضية قليلة الأهمية . وقد شرح لورد كيمس Lord Kames هذا النهج بشكل طريف حين يقول إنه فى هـذه الطريقة « يجب أن نكتفى بجمع الوقائع والأحداث كيفما اتفق من قوانين البلدان المختلفة : فإذا وُضِعت هذه الوقائع والأحداث كلها معا بعد ذلك فأعطتنا نسقا من العلل والمعلولات ، فإنه يمكن لنا — عقلا — أن نستنتج من ذلك أن التقـدم كان متماثلاً فى كل هذه البلدان ، على الأقل فى الأحداث الكبرى ، لأن الحوادث العارضة من ناحية واختلافَ طبائع الشعـوب والحكومات من ناحية أخرى ، تؤدى ولا شك إلى ظهور بعض المميزات الخاصة » (١) .

ووجود مثل هذه القوانين عن التطور وكذلك وجود منهج أو طريقـة يمكن بها الكشف عن هذه القوانين يعنيان فى الواقع أن علم الإنسـان — الذى كان هؤلاء الفلاسفة يقترحون إنشاءه — هو علم معيارى يرمى إلى إيجاد أخلاق زمنية ترتكز كليّةً على الطبيعة الإنسانية فى المجتمع .

والواقع أننا نستطيع أن نجـد فى التفكير النظرى الذى كان يسود فى

(1) Lord Kames, *Historical Law-Tracts*, Vol. I, 1753, p. 37.

القرن الثامن عشر كل عناصر ومكونات النظرية الأنثروبولوچية فى القرن التاسع عشر، بل والقرن العشرين أيضا : الاهتمام الشديد بالنظم الاجتماعية، واعتبار المجتمعات البشرية أنساقا طبيعية يجب أن تُدرّس دراسة تجريبية استقرائية يكون الغرض منها كشف المبادىء الكلية أو القوانين ثم صياغتها على الخصوص فى شكل مراحل التطور التى يمكن الوصول إليها باستخدام الطريقة المقارنة التى تعتمد على التاريخ الظنى اعتمادا كبيرا ؛ ولكن الغرض النهائى أو الأخير من الدراسة يجب أن يكون تحديد الأخلاق بطريقة علمية خالصة .

وترجع أهمية هؤلاء الكتاب فى تاريخ الأنثروبولوچيا على الخصوص إلى كلفهم الشديد بتكوين وصياغة المبادىء العامة واهتمامهم بدراسة المجتمعات دون الأفراد . وفى سبيل إقامة هذه المبادىء وصياغتها كانوا يعنون عناية خاصة بالنظم والعلاقات البنائية بينها وكذلك بتطورها وبالحاجات الإنسانية التى قامت هذه النظم لإشباعها . فآدم فيرجسون Adam Ferguson مثلا يتناول فى كتابه « مقال عن تاريخ المجتمع المدنى *An Essay on the History of Civil Society*» (١٧٦٧) وفى كتاباته الأخرى موضوعات مثل أساليب المعيشة واختلافات الجنس البشرى ، وتنظيم الناس فى المجتمع ، ومبادىء نمو السكان ، والفنون والاتفاقات التجارية ، والمراتب والفوارق الاجتماعية .

وأهمية المجتمعات البدائية بالنسبة للموضوعات التى كان يشتغل بها هؤلاء الفلاسفة واضحة . ومع أنهم كانوا يعتمدون أحيانا على المعلومات المتداولة حينذاك عن تلك الشعوب ، فإن مصادرهم الأساسية عن الثقافات الأخرى الغريبة التى تختلف عن ثقافتهم ، وكذلك عن العصور القديمة ، كانت هى العهد القديم والكتابات الكلاسيكية . وعلى أى حال فإن

المعلومات عن المجتمعات البدائية كانت لا تزال قليلة فى ذلك الوقت . ولو أن رحلات الاستكشاف فى القرن السادس عشر أدت – حتى فى عصر شيكسبير – إلى تصوير الرجل البدائى فى الدوائر المستنيرة على نمط شخصية كاليبان Caliban بأخلاقه الفظّة ؛ كما أن الكتّاب الذين تناولوا السياسة والقانون والعادات والعرف فى كتاباتهم كانوا قد بدأوا ينتبهون بالفعل إلى تنوع العادات عند الشعوب غير الأوربية تنوعا كبيرا . ولقد أفرد مونتانى Montaigne (١٥٣٣ – ١٥٩٢) على وجه الخصوص جانبا كبيراً من مقالاته لما يمكن تسميته الآن بالمعلومات الإثنوجرافية .

كذلك كان فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يرجعون إلى تلك المجتمعات البدائية لتدعيم حججهم وآرائهم عن طبيعة المجتمع الهمجى ومقابلته بالمجتمع المتمدين ، وذلك فى معرض كلامهم عن شكل المجتمع قبل تكوين الحكومة سواء عن طريق العقد أو الخضوع للطغيان . ويشير لوك J. Locke (١٦٣٢ – ١٧١٤) على الخصوص إلى تلك المجتمعات فى دراساته النظرية عن الدين والحكومة والملكية . فلقد كان لوك على معرفة بما كُتب عن الهنود الحمر الذين يقطنون نيو إنجلند ويعيشون على صيد الحيوان ؛ وإن كان انحصار معرفته فى فئة واحدة من هؤلاء الهنود الحمر طبع دراسته بطابع التحيز والتحامل الواضحين .

وكان الكتّاب الفرنسيون فى ذلك العصر يستمدون فكرتهم عن الإنسان فى حالته الطبيعية الأولى من المعلومات التى كانت نشرت عن هنود سانت لورانس ، وبخاصة دراسات جابرييل ساجار Gabriel Sagard وجوزيف لافيتو Joseph Lafitau عن قبائل الهيرون Hurons والإيروكوا

Iroquois (١) ؛ كما أن الصورة التى رسمها روسو Rousseau عن الرجل الطبيعى كانت مستمدة إلى حد كبير مما كان معروفا فى ذلك الحين عن الكاريبيين Caribs فى أمريكا الجنوبية .

واعتماد بعض كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر فى كتاباتهم على الدراسات المتداولة عن الشعوب البدائية يمثل فى الحقيقة الخطوات الأولى لاهتمام العلماء بالمجتمعات البسيطة ، على اعتبار أن هذه المجتمعات تعطينا معلومات قيمة يمكن الإفادة منها فى تكوين النظريات عن طبيعة النظم الاجتماعية وترقيها ؛ وهو الموضوع الذى أُتيح له أن يتطور فى منتصف القرن التاسع عشر ، ويؤلف ما نسميه الآن بالأنثروبولوچيا الاجتماعية .

وكل الكتاب الذين ذكرتُ أسماءهم ، سواء فى فرنسا أو فى انجلترا ، كانوا بالطبع فلاسفة بالمعنى المفهوم من الكلمة فى ذلك العصر . والواقع أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم بهذه العين ذاتها . فعلى الرغم من كل ما قالوه عن المذهب التجريبى فإنهم كانوا يعتمدون فى واقع الأمر على الاستبطان والاستدلال القَبْلى — أو السابق على التجربة — أكثر مما كانوا يعتمدون على ملاحظة المجتمعات القائمة بالفعل . وإذا استثنينا مونتسكيو من ذلك ، فإنهم جميعا كانوا يستخدمون فى الأغلب الحقائق الواقعية

---

(1) **Gabriel Sagard**, *Le Grand Voyage du Pays des Hurons*, 1632; **Joseph François Lafitau**, *Moeurs des Sauvages Ameriquains Camparées aux Mocurs des Premiers Temps*, 1724.

أما فيما يتعلق بالدراسات العامة عن تأثير الكتابات الإثنوجرافية على الفلسفة السياسية فيمكن الرجوع إلى :

J. L, Myres, Presidential Address to Section H,., *British Association of the Advancement of Science, Winnipeg*, 1909.

لتفسير وتوضيح ، بل وأيضا لتدعيم وتعزيز النظريات التى وصلوا إليها عن طريق التفكير النظرى الخالص . ولم تظهر الدراسات المنهجية للنظم الاجتماعية إلا فى منتصف القرن التاسع عشر . وفى الفترة بين ١٨٦١ و ١٨٧١ ، ظهرت كتب نعتبرها الآن أمهات الدراسات النظرية الأولى فى الأنثربولوجيا . ومن هـذه الكتب كتاب مين Maine عن « القانون القديم *Ancient Law* » (١٨٦١) ، وكتابه عن « المجتمعات القروية فى الشرق والغرب *Village-Communities in the East and West* » (١٨٧١) وكتاب باخوفن Bachofen عن « حق الأم *Das Mutterrecht* » (١٨٦١) ، وكتاب فوستل دوكولانج Fustel de Coulanges عن « المدينـة العتيقة *La Cité Antique* » (١٨٦٤) ؛ وكتاب ماكلينان Mc Lennan عن «الزواج البدائى *Primitive Marriage*» (١٨٦٥) ؛ وكتاب تايلور Tylor عن «أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى *Researches into the Early History of Mankind* » (١٨٦٥) ؛ وكتابه الآخر عن « الثقافة البدائيـة *Primitve Culture.* » (١٨٧١) ؛ ثم كتاب مورجان Morgan عن « أنساق روابط الدم والمصاهرة فى العائلة الإنسانية *Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family* » (١٨٧١) .

ولم تكن كل هذه الكتب تضع المجتمعات البدائية فى المقام الأول من اعتبارها . فقد كان مين مثلا يكتب عن النظم القديمة فى روما ويهتم بالشعوب الإندو أوربية على وجه العموم ، كما كان باخوفن يهتم فى الأغلب بتقاليد وأساطير العصور القديمة الكلاسيكية . ولكن كتاباتهم تعرضت على الرغم من ذلك كله لدراسة كثير من النظم المقـارنة التى كانت سائدة فى المراحـل المبكّرة من تطور المجتمعات التاريخية . كما كانت تدرس هذه النظم — على ما سنرى فيما بعد — من زاوية اجتماعية خالصة .

ويُعتبر ماكلينان وتايلور فى انجلترا ومورجان فى أمريكا أول من نظر إلى دراسة المجتمعات البدائية كموضوع جدّى يمكن للعلماء أن يقصروا عليه جهودهم واهتمامهم . كذلك يُعتبر الثلاثة أول من اهتم بتجميع المعلومات المتعلقة بالشعوب البدائية من عدد كبير جدا من الكتابات المتباينة المختلفة وأبرزوها كلها فى صورة منهجية منظمة ، واضعين بذلك أسس الأنثربولوچيا الاجتماعية . ففى كتاباتهم تلتقى دراسة المجتمعات البدائية بالتفكير النظرى الخالص فى طبيعة النظم الاجتماعية .

وكان هؤلاء الكتّاب من علماء منتصف القرن التاسع عشر شديدى الرغبة فى تخليص دراسة النظم الاجتماعية من التفكير النظرى — شأنهم فى ذلك شأن الكتّاب الذين سبقوهم . كذلك كانوا يعتقدون أن فى إمكانهم تحقيق ذلك باتباع المنهج التجريبى وتطبيق الطريقة المقارنة . وكان الفلاسفة الأخلاقيون استخدموا هذه الطريقة — على ما رأينا من قبل — تحت اسم التاريخ الفرضى hypothetical history أو الظنّى ؛ ولكن كونت هو الذى أعطاها فى الواقع هذا التعريف الجديد الدقيق وذلك فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية *Cours de Philosophie Positive* » (١٨٣٠) . وسوف نرى فيما بعد أن الأنثربولوچيين المحدثين ساهموا من ناحيتهم بالعمل على تخليصها من النزعات التاريخية ليستخدموها فى قالب جديد فى منهجهم الوظيفى .

ويذهب كونت إلى أن الوقائع الاجتماعية المختلفة — التى يقسّمها هو وسان سيمون من قبله إلى مجموعات سياسية واقتصادية ودينية وخُلقية وغير ذلك — تقوم بينها علاقات وظيفية معينة ؛ وأن أى تغير يطرأ على إحدى هذه المجموعات يُسبّب تغيُّرا مماثلا فى المجموعات الأخرى . وهدف علم الاجتماع هو البرهنة على قيام علاقات التناظر والتساند

أو الاعتماد المتبادل بين أحد هذه الأنواع من الوقائع الاجتماعية والأنواع الأخرى . ويمكن تحقيق ذلك باستخدام طريقة التلازم فى التغير المعروفة فى المنطق ، إذ أنها الطريقة الوحيدة التى يمكن اتباعها فى دراسة الظاهرات الاجتماعية التى تبلغ حدا من التعقيد لا يمكن معه فصل أو تمييز المتغيّرات البسيطة إحداها عن الأخرى .

وباتباع هذه الطريقة أمكن لهؤلاء الكتاب الذين ذكرتهم ، وكذلك الكتّاب الذين أتوا من بعدهم ، أن يكتبوا عدة مجلدات ضخمة ترمى كلها إلى تبيين أصل النظم الاجتماعية وقوانين تطورها مثل تطور الزواج المونوجامى (أو زواج الرجل الواحد من امرأة واحدة) من الإباحية أو الشيوعية الجنسية ؛ وتطور الملكية من الشيوعية ، وتطور العقد من المرتبة أو المقام الاجتماعى (١) . وتطور الصناعة من حياة البداوة والتجول ،

---

(١) التفرقة بين نوعى القانون ترتبط ارتباطاً مباشراً بالتفرقة بين مكانة الفرد فى المجتمع البدائى ومكانته فى المجتمع الأكثر تطوراً وتقدماً . فالملاحظ أن الفرد فى المجتمعات البدائية لا يكاد يتمتع بشخصية فردية متميزة أو كيان شخصى مستقل ، وإنما يتصرف ويعمل وينظر إليه على أنه عضو أو جزء من جماعة معينة ، سواء كانت هذه الجماعة جماعة قرابيـة أو سياسية ، بعكس الحال فى المجتمعات المتقدمة حيث يزداد ظهور النزعات الفردية على حساب روابط القرابة على الخصوص . وتظهر هذه التفرقـة واضحة فى كل ميادين الحياة الاجتماعية من اقتصادية وسياسية ودينية ، ولكنها تتبلور فى أوضح صورها فى القانون . ولعل أفضل مثل يبين ذلك هو المسئولية الجنائية التى تعتبر دائماً مسئولية جماعية فى أشد المجتمعات تأخراً ثم تميل إلى أن تصبح مسئولية فردية بارتقاء المجتمع . فالقاتل حين يقتل شخصاً ما فى المجتمع البدائى فإن عمله يعتبر جريمة موجهه إلى الوحدة الاجتماعية التى ينتمى إليها القتيل ، سواء كانت هذه الوحدة هى العائلة الكبيرة — أى البدنه — أو العشيرة ؛ التى يصبح أفرادها جميعاً — من الناحية النظرية على الأقل — ملزمين بالثأر له ؛ كما أن الثأر قد يؤخذ من أى فرد فى جماعة القاتل وليس من القاتل نفسه . انظر فى ذلك على الخصوص :

Sir Henry Maine, *Ancient Law*, 1894, pp, 168–171. المترجم

وتطور العلم الوضعى من اللاهوت ، وتطور التوحيد من الأنيميزم Animism أو النزعة الحيوية . وكثيراً ما كان العلمــــاء يحاولون تفسير ما يسميه الفلاسفة « بالطبيعة الإنسانية » بالرجـوع إلى الأصول السيكولوچية وكذلك الأصول التاريخية ؛ وكانوا يتبعون هــذا النهج على الخصوص حين يدرسون الدين .

وكان أحبّ موضوعين للبحث همـا تطور العائلة وتطور الـدين . والواقـع أن علماء الأنثرپولوچيا فى القرن التـاسع عشر لم يكونوا يملّون أبداً من الكتابة فى هذين الموضوعين . وسوف تساعدنا دراسة بعـض النتائج التى توصلوا إليها فى هذين الموضوعين على فهم الاتجـاه أو الميل العام للأنثرپولوچيا فى ذلك الوقت ؛ إذ على الرغم من اختلاف العلمـاء اختلافا شديدا على ما يمكن استخلاصه من الوقائع والبينات التى كانت تحت أيديهم فإنهم كانوا يتفقون جميعا على الأهداف التى يرمون إليهـا وعلى الطرق والمناهج التى يتبعونها .

وقـد كان سير هـنرى مين Sir Henry Maine (١٨٢٢ — ١٨٨٨) — وهـــو محـامٍ اسكتلندى يُعتبر مؤسس علم الفقـه المقارن فى انجلترا — يذهب إلى أن العـــائلة الأبوية الكبيرة هى الشكل الأصـلى العـام للحياة الاجتماعية ، وأن السلطة المطلقة التى كان يتمتع بهـا رئيس أو عميـد العائلة كانت هى السبب فى ظهـور مبدأ العَصَبة — أو الانتساب إلى الأجـداد فى خط الذكور فقط — فى كل المجتمعات فى مرحلة معينـة من تطورها . ولكن باخوفن ، وهو محامٍ أيضا ولكن من سويسرا، وصل إلى نتيجة تناقض تماماً ما يقولـه مين عن شكل العـائلة البدائيـة . ومن الغريب أن باخوفن ومين نشرا نتائج أبحاثهما فى نفس السنة . فباخوفن يرى أن الإباحية أو الشيوعية الجنسية كانت منتشرة فى الأصل فى كل

مكان ، ثم جاء بعدها نظام اجتماعى يقوم على الانتساب إلى الأم والخضوع لسلطانها ؛ ولم يظهر نظام الانتساب إلى الأب والخضوع لسلطانه إلا فى مرحلة متأخرة من تاريخ الإنسان .

كذلك كان ماكلينان J. F. McLennan (١٨٢٧ – ١٨٨١) – وهو أيضا محام من اسكتلنده – من كبار المؤمنين بالقوانين العامة للتطور الاجتماعى . وقد وضع ماكلينان نموذجا أو مثالا خاصا به عن المراحل التى مرّ بها المجتمع البشرى ، وكان يهزأ فى نفس الوقت من النماذج الأخرى التى وضعها معاصروه ويسخّفها . فهو يرى أنه لابد لنا من أن نفترض أن الإنسان الأول كان يحيا حياةً إباحيةً طليقة على الرغم من أن كل الشواهد تظهره على أنه كان يعيش فى أول الأمر – وفى كل المجتمعات – فى جماعات طوطمية صغيرة تقوم على أساس القرابة الأموية وتنتشر بينها عداوات الدم . وكانت هذه الزمر أو الأقوام مستقلة إحداها عن الأخرى من الناحية السياسية ، كما كان كل منها يؤلف جماعة إكسوجامية نتيجة لعادة وأد البنات التى اضطر الرجال إزاءها إلى التزوج من الجماعات القبلية الأخرى . ثم لم تلبث هذه المجتمعات الأولى أن انتقلت إلى مرحلة البوليانذريه Polyandry أو تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة الواحدة ؛ ومنها إلى نظام الانتساب إلى الأب الذى حلّ بذلك محل النظام الأموى ؛ بينما أخذ شكل العائلة المألوف لنا يظهر فى نفس الوقت بالتدريج . فكأن القبيلة تأتى أولاً ، ومن بعدها تأتى العشيرة أو البيت الكبير ، وأخيرا العائلة . وقد أخذ هذه النظرية عالمٌ اسكتلندى آخر كان من علماء « العهد القديم » ، وأحد مؤسسى علم الأديان المقارن، وهو وليام روبرتسون سميث William Robertson Smith (١٨٤٦-

١٨٩٤) وطبقها على الوثائق القديمة المتصلة بتاريخ العرب والعبرانيين القدماء (١) .

كذلك حاول سيرچون لبوك Sir John Lubbock (١٨٣٤ — ١٩١٣) — وهو عالم متعدد الجوانب أصبح يعرف فيما بعد باسم اللورد آفبرى Lord Avebury — أن يتتبع تطور الزواج الحديث من حالة الإباحية أو الشيوعية الجنسية الأولى (٢) ؛ فقد كان ذلك وسواساً متسلطا على كل كتاب هذه الحقبة . ولكن أكثر هذه الأعمال التى أدت إليها الطريقة المقارنة تعقيدا وأبعدها فى نفس الوقت إغراقا فى الوهم والخيال هو النموذج الذى وضعه المحامى الأمريكى لويس مورجان L. H. Morgan (١٨١٨ — ١٨٨١) . فقد وضع — من ضمن مسلمات أخرى كثيرة — مالا يقل عن خمسة عشر مرحلة لتطور الزواج والعائلة تبدأ بالإباحية الجنسية وتنتهى بالزواج المونوجامى monogamy وشكل العائلة المعروف فى الحضارة الغربية . وقد أدخلت هذه الخطة الوهمية إلى النظريات الماركسية فى روسيا الشيوعية عن طريق إنجلز وامتزجت بهذه النظريات والتعاليم امتزاجا شديدا .

وقد استغل هؤلاء الكتاب إلى حد كبير فكرة ما يسميه ماكلينان بالرموز symbols وما يسميه تايلور بالرواسب أو البقايا أو المخلفات survivals فى تشييدهم لهذه النماذج أو المثل . وكانوا يقارنون هذه الرواسب والبقايا الاجتماعية بالأعضاء العسنية أو الأثرية التى توجد فى بعض الحيوانات وكذلك بالحروف الساكتة فى الكلمات ؛ فهى لا تؤدى أية وظيفة على الإطلاق ؛ وحتى إذا كانت لها وظيفة ما فهى فى الأغلب

---

(1) *Kinship and Marriage in Eearly Arabia*, 1885.

(2) *The Origin of Civilization*, 1870.

وظيفة ثانويـة تختلف عن وظيفتها الأصليـة . وظن هـؤلاء الكتاب أن هـذه الرموز والبقـايا قد تمكننا – باعتبارها رواسب متخلفة من العصور السـابقة – من أن نبين أن سلسلة المراحـل الاجـتماعية التى يقيمها أحدهم باستخدام المعايير والمحكات المنطقية هى فى الحقيقـة والواقع سلسلة تاريخية ، وأننا على ضوء هذا الترتيب للمراحل قد نحاول تقدير وتعيين نوع التأثيرات التى سببت التطور والنمو من إحـدى المراحـل إلى المرحلة التالية . فروبرتسون سميث مثلا – ومن قبله ماكلينان – يأخـذ عادة تزوج الرجـل من أرملة أخيه – وهو ما يعرف بالزواج الليفيراتى levirate بينة ودليلا على وجود حـالة قديمة للمجتمع كان يسود فيها زواج المرأة الواحدة من عدة رجال (البوليانديريه) . وكذلك كان مورجان يرى أن نظم مصطلحات القرابة التصنيفية التى يطلق الرجل بمقتضاها كلمة « أب » على كل أقاربه الذكور – من جيل والده ، وكلمة « أم » على كل قريباته الإناث من جيل والدته ، وكلمة « أخ » أو « أخت » على أبنائهم ، ثم يطلق كلمة « ابن » أو « ابنة » على ذرية هؤلاء الأخيرين ، دليل هو أيضا على إباحة وشيوعية العلاقات الجنسية فى تلك المجتمعات فى وقت من الأوقات .

ولو نظرنا فى دراسات علماء القرن التاسع عشر للدين لوجدنا نفس الهدف ونفس المنهج متمثلين بوضوح ، وإن كانت هذه الدراسـات على العموم مزيجا من التأملات النظرية التاريخية والسيكولوچية عـلى ما ذكرنا من قبل ؛ كما أنها تقحـم فى البراهين والحجج كثيرا من الدعاوى والافتراضات عن الطبيعة البشرية . مثال ذلك أن سير إدوارد تايلور Sir Edward Tylor (١٨٣٢–١٩١٧) الذى يعتبر بوجـه الإجمال

أشدّ حيطة واحتراسا وأكثر ميلا للنقد من معظم معاصريه كما كان يتجنب ميلهم ونزوعهم إلى إقامة المراحل ، حاول رغم ذلك أن يبين أن كل العقائد والطقوس الدينية قد ظهرت ونمت من بعض الاستنتاجات الخاطئة التى بُنيّت على ملاحظة بعض ظواهر معينة كالأحلام والرؤى والمرض واليقظة والنوم والحياة والموت .

كذلك كان سير چيمس فريزر Sir James Frazer (١٨٥٤ — ١٩٤١) — الذى أفلح بفضل ملَكَته الأدبية فى تقريب الأنثربولوچيا لأول مرة إلى القارىء العادى — يؤمن إيمانا عميقا بالقوانين الاجتماعية ، وكان يأخذ كقضية مسلّم بها أن كل المجتمعات مرّت بثلاث مراحل للتطور هى : السحر والدين والعلم . كان السحر يسيطر على حياة الإنسان الأول ويسيرها . والسحر — كالعلم — يعتبر الطبيعة « سلسلة من الأحداث التى تقع تبعا لنظام ثابت لا يتغير وبدون تدخل أية عوامل شخصية » (١) . ولكن مع أن الساحر — كالعالم — يفترض وجود قوانين للطبيعة ، ويعتقد أن معرفته بهذه القوانين تساعده على تسخير الطبيعة لأغراضه الخاصة ، فإن قوانين السحر ليست فى الحقيقة قوانين واقعية ، بل قوانين متخيلة فقط . وبمرور الزمن أمكن للأذكياء من أعضاء المجتمع أن يدركوا هذه الحقيقة ، ثم لم يلبثوا بعد أن انقشع عنهم ذلك الوهم والخداع أن بدأوا يتخيلون وجود كائنات روحية تتمتع بقوى تفوق قوى الإنسان ولكن يمكن مع ذلك استمالتها واسترضاؤها بحيث تغير مجرى الطبيعة لصالحه ؛ وهذه هى مرحلة الدين . وأخيرا جدا

---

(1) Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough, The Magic Art*, 3rd ed. . 1922, Vol 1, p. 51.

أدرك الإنسان أن هذا أيضا ليس سوى وهم باطل ؛ ودخل بذلك فى آخر مراحل تطوره ، وهى مرحلة العلم .

ويمتاز علماء الأنثربولوجيا فى ذلك القرن بكفاءتهم وقدرتهم الفائقة واتساع معارفهم ومعلوماتهم وتفانيهم الجلى الواضح . وإذا كانوا بالغوا فى إبراز وتوكيد نواحى التشابه فى العادات والعقائد ولم يولُوا مسألة الاختلافات بينها اهتماما كافيا ، فإنهم كانوا على أية حال يدرسون مشكلة حقيقية وليس مسألة متخيَّلة أو مصطنَعة حين كانوا يحاولون تفسير أوجه الشبه الصارخ بين المجتمعات المتباعدة فى المكان أو الزمان تباعدا كبيرا ؛ كما أدت أبحاثهم إلى نتائج كثيرة ذات قيمة دائمة . وقد استطاعوا باستخدام الطريقة المقارنة أن يفصلوا ويميزوا بين العام والجزئى وأن يصنِّفوا بذلك الظواهر الاجتماعية .

ويرجع إلى مورجان فضل إدخال الدراسة المقارنة لنظم القرابة لأول مرة إلى ميدان الأنثربولوجيا . ومنذ ذلك الوقت أصبحت هذه الدراسة تؤلف جزءا جوهريا فى البحث الأنثربولوجى . ولم يقتصر ماكلينان على مجرد جمع عدد كبير من الشواهد الدالَّة على شيوع عادة اختطاف العروس فى طقوس الزواج عند المجتمعات البسيطة ، وإنما كان أيضا أول من بيَّن أن الزواج الخارجى أو الإكسوجامى exogamy (وهو الذى اخترع هذه الكلمة) والطوطمية من أكثر الملامح انتشارا فى المجتمعات البدائية ؛ وبذلك زوَّدنا ماكلينان بمفهومين من أهم المفهومات فى الأنثربولوجيا . كذلك يرجع إليه وإلى باخوفن فضل السبق فى توجيه الأذهان إلى وجود المجتمعات الأموية ، أو التى ينتسب فيها الأبناء إلى الأم دون الأب فى جميع أنحاء العالم ، وإلى التعريف بأهمية هذه

المجتمعات من الناحية الاجتماعية ، وذلك رغم الميل العام فى ذلك الوقت إلى إرجاع العائلة إلى أصل أبوى . وقد دلّل تايلور – إلى جانب مآثره وأعماله العظيمة الأخرى – على عمومية المعتقدات الحيوية animistic وأدخل كلمة « أنيميزم » animism فى مصطلحات الأنثربولوجيا . كذلك بين فريزر عمومية المعتقدات السحرية وأنه يمكن رد بنائها المنطق عن طريق التحليل إلى نوعين أساسيين هما السحر الانعطافى homoeopathic magic والسحر الاتصالى contagious magic ، وجمع طائفة كبيرة من الأمثلة عن نظام الملك الإلهى أو الملك المقدس Divine Kingship وغيره من النظم والعادات ، واستطاع بذلك أن يبرز هذه النظم على أنها أنماط اجتماعية وثقافية واسعة الانتشار .

وزيادة على ذلك ، فإن أبحاث هؤلاء العلماء كانت تصطبغ بصبغة نقدية قوية لا نجدها فى أبحاث الكتّاب السابقين عليهم . نعم إن معلوماتهم كانت أكثر وأوفر ، مما كان يسهل معه التعميم ؛ ولكنهم كانوا – بالإضافة إلى ذلك – يستخدمون هذه المعرفة وتلك المعلومات بطريقة منهجية لا نلمسها فى كتابات الفلاسفة الذين كان مين Maine يشكو منهم ، ويقول فى ذلك إن « تحقيقات المشرعين كانت تلقى فى الحقيقة نفس الاضطهاد المرير الذى كانت تتعرض له أبحاث الطبيعة والفسيولوجيا قبل أن تحل الملاحظة محل التخمين أو الافتراض . فالنظرية الخلابة السهلة على الفهم مثل «قانون الطبيعة» ، أو «التعاقد الاجتماعى» تلقى فى العادة قبولا عاماً لا يصادفه البحث الرصين فى التاريخ القديم للمجتمع والقانون ، على الرغم من عدم إمكان تحقيق هذه النظريات» (١) .

---

(1) *Ancient Law*, 1912 ed., p. 3.

ولن تكون للتأملات الفلسفية قيمة عالية فى هذا الميدان إن لم تسندها الشواهد والبيّنات العينية . فالذى ساعد على فهم النظم الاجتماعية هو «البحث الرصين» الذى قام به مين Maine ومعاصروه . والواقع أن طريقة اختيارهم للمعلومات وتصنيفهم لها قد زودتهم بالحقائق الإثنوجرافية اللازمة التى لم تكن متوفرة من قبل والتى أصبح فى الإمكان الوصول منها إلى نتائج نظرية هامة ، ثم اختبار هذه النتائج بعد ذلك فى ضوء الحقائق ذاتها . وقد حققوا ذلك بالفعل .

وثمة ميزة أخرى يمتاز بها معظم من ذكرتُ من علماء القرن التاسع عشر ، وهى أنهم كانوا يدرسون تلك النظم من زاوية اجتماعية ، أى فى حدود البناء الاجتماعى وليس فى حدود علم النفس الفردى ، ويحرصون على العموم من الانزلاق إلى البراهين الاستدلالية التى كان يلجأ إليها الفلاسفة فى أغلب الأحايين والتى تقوم على بعض المسلّمات الأولية عن الطبيعة البشرية ؛ كما كانوا يحاولون تفسير أى نظام اجتماعى بالإشارة إلى النظم الأخرى الموجودة بالفعل فى ذلك المجتمع ذاته فى نفس الوقت ، أو التى كانت توجد فى فترة سابقة من تاريخه .

فحين حاول ماكلينان مثلاً فهم نظام الزواج الاغترابى (الإكسوجامى exogamy) ، رفض فى صراحة أن يرد التحريم المفروض على العلاقات الجنسية بين المحارم إلى العوامل والأسباب البيولوجية أو السيكولوجية وحاول تفسيره بالرجوع إلى عادة وأد البنات وعداوة الدم وإلى العقائد الطوطمية . وحين حاول تفسير شعائر الزواج عن طريق اختطاف العروس لم يلجأ إلى «الطبيعة البشرية» وإنما بيّن أن هذه الشعائر قد تكون مرتبطة بقواعد الزواج الاغترابى ، أو قد تكون مترسّبة من ممارسة السّبْي والاغتصاب الحقيقيين

فى الماضى . كذلك بيَّن لنا كيف أن نظام الانتساب إلى الأب يُحتمل أن يكون قد تطور عن الانتساب إلى الأم وذلك بعد أن ارتبط نظام تعدد الأزواج للمرأة الواحدة (البوليانداريه) بعادة انتقال المرأة بالزواج لتعيش مع أهل زوجها ؛ وكيف أن عبادة الحيوان أو النبات والرموز التى ترمز إلى الآلهة وترتُّب تلك الآلهة ذاتها إحداها بالنسبة للأخرى فى نظام تصاعدى سواء عند اليهود أو الهنود أو عند اليونان و الرومان — قد تكون كلها تطورت عن النظام الطوطمى وعن بناء القبيلة الطوطمية .

فماكلينان كان يشايع إذن فى قوة وثبات فكرة التساند الوظيفى بين النظم الاجتماعية واعتماد هذه النظم بعضها على بعض . فهو يخبرنا مثلا أن «التفسير التام الكامل لأصل الزواج الاغترابى يقتضى منا أن نبين أنه حيث يسود الزواج الاغترابى توجد الطوطمية ، وحيث توجد الطوطمية تنتشر عداوة الدم ، وحيث تنتشر عداوة الدم ينشأ الالتزام الدينى بأخذ الثأر ، وحيث ينشأ التزام دينى بأخذ الثأر تمارس عادة وأد البنات ؛ وحيث يمارس وأد البنات تشيع القرابة عن طريق النساء(١) . والإخفاق فى تحقيق أى نقطة من هذه النقط يهدم البرهان كله» (٢) .

وبالمثل كان مين مهتما بالمسائل الاجتماعية مثل علاقة القانون بالدين والأخلاق ، والآثار الاجتماعية المترتبة على التشريعات القانونية فى مختلف

---

(١) ذلك أن عادة وأد البنات تفرض — على ما رأينا — على رجال عشيرة معينة أن يتزوجوا من نساء عشيرة أخرى (الزواج الاغترابى) فترتبط العشائر المختلفة بعضها ببعض بعلاقات المصاهرة : كما أن أى فرد فى العشيرة يرتبط بأفراد إحدى العشائر الأخرى إما عن طريق زواجه من امرأة منها ، وإما لأن أمه تنتمى إلى تلك العشيرة — المترجم

(٢) *Studies in Ancient History*, (*The Second Series*), 1896, . P. 28.

الأحوال التاريخية ، وأثر ظهور ونمو روما - كإمبراطورية عسكرية - على السلطة القانونية التى كان يتمتع بها الأب فى العائلة الرومانية ، والعلاقة بين سلطة الأب المطلقة ونظام العَصَبة ، وانتقال المجتمعات التقدمية من القانون الذى يرتكز على المكانة أو المرتبة الاجتماعية إلى القانون الذى يقوم على العقد . وكان مين فى دراسته لهذه الموضوعات وأمثالها يشايع ويدافع بلا أدنى مواربة عن المنهج الاجتماعى للتحليل ، ويستنكر بشدة ما يمكن تسميته الآن بالتفسيرات السيكولوچية . ففى رأيه أن «الأفعال التى كان يمارسها الإنسان فى حالته البدائية قد لا تزال موضوعاً صالحاً للدراسة والبحث ، بينما لا يمكن معرفة أى شئ على الإطلاق عن الدوافع التى كانت تكمن وراء هذه الأفعال . وترجع النظريات التى وُضعَتْ عن حالة الإنسان فى تلك العصور الأولى من حياة العالم إلى افتراض العلماء أولاً أن الجنس البشرى كان متحرراً فى البداية من كثير من الظروف التى تحيط بالناس الآن ، ثم ادعائهم بعد ذلك أن الإنسان كان قادراً - وهو فى ذلك الوضع الذى تخيلوه - على الاحتفاظ بنفس العواطف والميول التى تُسيِّر الناس فى العصر الحديث ؛ مع أن هذه العواطف قد تكون نتجت وتولدت فى حقيقة الأمر من نفس تلك الظروف التى ينكرها هذا الفرض عليهم» (١) .

وبقول آخر ، فإنه لا يمكن تأويل النظم البدائية فى حدودِ عقليةِ الرجلِ المتمدين الذى يقوم بدراستها ؛ لأن عقليته هى ثمرة نوع مختلف من النظم والأوضاع . والقول بعكس ذلك يؤدى إلى الوقوع فيما يسمى «بأغاوطة السيكولوچيين» التى رفضها دوركايم وليڤى بريل وغيرهما من علماء الاجتماع الفرنسيين .

---

(1) *Ancient Law*, 1912, pp. 226-7.

ولست أعنى بذلك أن نظريات الأنثروپولوچيا الاجتماعيه فى ذلك القرن كانت صحيحة أو صائبة ؛ فلم يعد معظمها مقبولا فى الواقع عند العلماء الحاليين ، كما أن بعضها يبدو ساذجاً بسيطاً ليس فقط فى ضوء معلوماتنا الحالية بل وأيضاً فى ضوء نفس المعلومات التى كانت متداولة ومعروفة أيام تكوين تلك النظريات . كذلك لا أقصد هنا أن أُعلى من شأن طريقة التأويل التى كانوا يتبعونها ؛ وكل ما فى الأمر هو أننى أحاول إظهار أهمية هؤلاء الكتاب فى فهم الأنثرپولوچيا الاجتماعية فى الآونة الحاضرة . ولكى نقدر الأنثرپولوچيا ونقدِّر هؤلاء الكتَّاب فى نفس الوقت يجب — فى رأيى — أن نتذكر أن التغيرات الاجتماعية التى كانت تحدث فى أوربا فى ذلك الحين وجهت انتباه الكثيرين من المفكرين — وبخاصة فلاسفة التاريخ وعلماء الاقتصاد والإحصاء — إلى الدور الذى تلعبه الجماهير فى التاريخ أكثر مما وجهته إلى دور الأفراد ؛ وإلى الاتجاهات والميول العريضة العامة دون الأحداث الجزئية ؛ كما وجهتهم للبحث عن التشابه والاطراد والرتابة(١). وقد سيطرت هذه الطريقة على دراسة النظم أيضاً ، وبخاصة دراسة نظم الإنسان الأول التى لا نعرف عنها سوى خطوطها العريضة واتجاه تطورها ، فى الوقت الذى لا نستطيع فيه أن نتصور شيئاً عن دور الأفراد أو الأحداث العَرَضية فى تلك النظم لصعوبة استخدام المنهج المقارن أو أى منهج آخر لإعادة تركيبها .

وعلى الرغم من أن جانباً كبيراً من الآراء السائدة الآن بين العلماء المحدثين كان معروفاً لدى علماء القرن الماضى ، إلا أن نظرتهم كانت تختلف من بعض النواحى الأخرى اختلافاً بيِّناً بحيث لا يكاد المرء يملك نفسه من الضيق فى كثير من الأحيان وهو يقرأ محاولاتهم النظرية لإعادة تركيب تاريخ

---

(1) G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, 1949, ch XXVIII *et Passim*.

المجتمع ، كما قد تتملكه الحيرة فى أحيان أخرى إزاء الغرائب والطرائف التى يملأون بها كتاباتهم . وبعض هذه الصعوبة يرجع ولا شك إلى التغيرات التى طرأت على محتوى المصطلحات المستخدمة نتيجةً للتغير العام فى وجهة النظر ذاتها ، وكذلك للتغيرات التى طرأت على معنى التصورات نتيجةً لازدياد المعرفة . وليس ثمة أدنى شك فى أن قليلا جداً من المعلومات عن المجتمعات البدائية كان معروفاً فى ذلك الوقت ، وأن كثيراً من الأشياء التى كان يُعتقد فى صحتها لم تكن فى الأغلب تمت إلى الحقيقة بِصِلة . وإنما كانت مجرد ملاحظات سطحية ضَحْلة وآراء فيها كثير من التحيز والهوى . ولكن حتى مع تقدير كل هذه الظروف والعوامل المناوئة فإننا لا زلنا نعتقد أن استخدامهم للمنهج المقارن بقصد إعادة تركيب الخطوات التاريخية القديمة كان هو المسئول عن انزلاقهم إلى تلك النتائج التى لا يمكن تبريرها ولا تحقيقها .

وكان هؤلاء الأنثروبولوجيون من علماء القرن الماضى يعتقدون أنهم يسجّلون التاريخ — أعنى تاريخ الإنسان القديم . ولم يكونوا يهتمون بالمجتمعات البدائية لذاتها وإنما لاستخدامها فى إقامة تلك النماذج والمُثل الافتراضية عن التاريخ المبكّر للجنس البشرى بعامة ، وتاريخ النظم الأوربية بخاصة . فكتاب مين Maine عن «القانون القديم» له عنوان فرعى هو : «ارتباطه بالتاريخ القديم للمجتمع وعلاقته بالأفكار الحديثة *its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas.*» وعنوان أول كُتب تايلور هو «أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى *Researchs into the Early History of Mankind*»(١) ؛ كما ظهرت دراسة

---

(١) الواقع أن كتاب «الأبحاث» ليس أول كتاب ألفه تايلور على الإطلاق وإن كان أول كتاب عالج فيه المسائل التى يعرضها إيفانز بريتشارد هنا واتبع فيه المنهج السائد فى القرن التاسع عشر . وقد سبق كتاب «الأبحاث» الذى صدر فى عام ١٨٧٨ كتابه الذى كتبه بعد رحلته —

سير چون لبوك عن هـــذا الموضوع تحت عنوان « أصل الحضارة The Origin of Civilisation». وأخيراً فإن مقالات ماكلينان جُمعت كلها فى جزئين بعنوان : «دراسات فى التاريخ القديم Studies in Ancient History»

وليس من الغريب أن يكتب هؤلاء العلماء ما كانوا يعتبرونه تاريخاً ، لأن كل المعلومات والمعارف كانت تتجه فى ذلك الوقت اتجاهاً تاريخياً فى أساسه . وقد أخذ هذا الاتجاه النشوئى genetic الذى أثمر ثمرات طيّبة فى الفيلولوچيا يظهر فى القانون واللاهوت والاقتصاد والفلسفة والعلم (١) ؛ فكانت الجهود الدائبة العنيفة تُبذل فى كل ميدان للكشف عن أصول الأشياء — أصل الأنواع وأصل الدين وأصل القانون وما إلى ذلك — وهى كلها مجهودات مُلحّة كانت تهدف دائماً إلى تفسير الشئ القريب بالشئ البعيد (٢) .

وسوف أعرض هنا فى إيجاز لبعض الاعتراضات الرئيسية التى أثيرت على المنهج المتبع فى تلك المحاولات لتفسير النظام عن طريق تبيين ورسم الخطوات التى مرت بها فى تطورها من الأصول المفروضة . إذ من المهم أن نعرف الأسباب التى حملت الأنثربولوچيين الاجتماعيين فى انجلترا على الانصراف عن هذا النوع من التأويلات الذى وضعه العلماء السابقون .

يُجمع علماء الأنثربولوچيا الآن على أنه لا يمكن فهم أى نظام من النظم — فضلاً عن تفسيره — بإرجاع هذا النظام إلى أصوله ، سواء كان المقصود

= المشهورة إلى المكسيك تحت عنوان : « Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern» (عام ١٨٦١) وهو فى الأصل تسجيل لرحلته إلى المكســـيك وإن كان ضمّنه — كما يبدو من العنوان — كثيراً جداً من المعلومات عن تاريخ وحضارة المكسيك القديمة ، كما ضمنه كثيراً من المعلومات الإثنوجرافية المقارنة عن مجتمعات وشعوب أخرى . — أنظر فى ذلك القسم الأول من كتابنـــا : «تايلور» (مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف — القاهرة ١٩٥٨) — المترجم

(١) Lord Acton, *A Lecture on the Study of History*, 1895, pp. 56-8.

(٢) Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Hisrorien*, 1949, p. 5.

بالأصول البدايات أو الأسباب أو حتى مجرد الأشكال الأكثر بساطة — بالمعنى المنطقى . نعم إن معرفة تطور النظام وظروف هذا التطور قد تساعد على فهمه ؛ ولكن معرفة تاريخه لا يمكن فى حد ذاتها أن توضح لنا وظيفة هذا النظام فى الحياة الاجتماعية . فهناك فرق كبير بين أن نعرف كيف صار نظامٌ ما إلى ما هو عليه ، وأن نعرف كيف يعمل هذا النظام وسوف أعود لمناقشة هذه النقطة فى المحاضرة التالية .

ولكن الواقع أن علماء الأنثربولوجيا فى القرن التاسع عشر لم يقدّموا لنا تاريخاً نقدياً ، أو حتى تاريخاً بالمعنى الذى كان شائعاً فى أواسط ذلك القرن حين كان الناس يعتبرون التاريخ فنّاً أدبياً يختلف كلَّ الاختلاف عن تلك الدراسة المنهجية للمصادر التى تؤلِّف التاريخ الآن . فحتى فى ذلك الوقت كان التاريخ يعتمد اعتماداً كبيراً على الوثائق والآثار ؛ ولكن لم تكن ثمةوثائق أو آثار يستطيعون على ضوئها أن يرسموا تطور النظم الأولى . ومن هنا كان لابد أن يقوم معظم تلك النظريات على التاريخ الظنّى . والحقُّ أن كثيراً منها لا يرتفع عن أن يكون مجرد تخمينات سهلة لاتخلو من الطرافة . وقد يحقّ لنا إذا سلمنا مثلا بانحدار الإنسان من كائن يشبه القرد أن نفترض أن علاقته الجنسية كانت فى وقت من الأوقات إباحية متحررة إلى حد ما ؛ وأن نسأل كيف أمكن للزواج المونوجامى (زواج رجل واحد من إمرأة واحدة) أن يظهر ويتطور من تلك الحالة . أما افتراض التطور ومحاولة رسم خطواته فإنه أقرب إلى التفكير النظرى الخالص ولا يمت إلى التاريخ بسبب .

كذلك يجب أن نلاحظ أن المنهج المقارن ، حتى فى الأحوال التى كان يقتصر فيها على تبيين الارتباطات من غير أن يعطيها أية قيمة زمنية — كشف عن بعض نواحى الضعف الخطيرة حين أريدَ تطبيقُه على النظم الاجتماعية ، لدرجة أن تايلور نفسه رغم علمه وجدِّه ورغم الطرق الإحصائية التى استعان

بها لم يُفلح تماماً فى التغلب عليها . ذلك أن الوقائع التى أُخضِعَت للتحليل كانت على العموم إما غير دقيقة وإما غير كافية ، كما أنها كانت تُنتزع فى كثير من الأحيان من السياقات الاجتماعية التى تعطيها – وحدها – معناها . كذلك تبين العلماء فى حالة دراسة الظاهرات الاجتماعية المعقدة أن تقرير الوحدات التى تُحلَّلُ باستخدام طريقة التلازم فى التغير أمر على جانب كبير من الصعوبة التى تكاد تصل إلى الاستحالة . فقد يكون من السهل أن ندرس مثلا مدى اتفاق الطوطمية ونظام العشائر فى الوقوع ، ولكن من الصعب جداً أن نعرِّف «الطوطمية» أو «العشيرة» لأغراض البحث . بل وأصعب من ذلك أن نضع تعريفات مضبوطة دقيقة لبعض المفهومات أو التصوّرات مثل «الملكية» أو «الجريمة» أو «المونوجامية» أو «الديمقراطية» أو «الرِق» ، وكثير من الألفاظ الأخرى.

والصعوبة الأخرى التى تعرَّضت لها هذه الأبحاث – والتى ازدادت تعقدا بانتشار النظم والأفكار – هى تحديد مجال انتشار الظاهرة الواحدة. هل نعتبر وجود نظام تعدد الزوجات فى العالم الإسلامى كلِّه مثالا واحداً لهذا النوع من الزواج أو عدة أمثلة مختلفة ؟ وهل النظم البرلمانية المستمدة من النظام البريطانى ، أو الموضوعة على نموذجه ، والموجودة فى كثير من أنحاء العالم تُعتبر كلها مثالا واحداً من النظم البرلمانية أو عدة أمثلة ؟ وهكذا .

ويتضح مما قلناه أن الأنثربولوجيا فى القرن التاسع عشر تختلف عن الأنثربولوجيا الاجتماعية الآن فى ناحيتين هامتين : الأولى أنها كانت تهدف إلى تأويل النظم عن طريق معرفة كيفية نشأتها والخطوات التى يُحتمل أن تكون مرَّت بها فى تطورها . ويمكننا أن نترك لفرصةٍ أخرى مسألة أهمية التطور التاريخى للبحث الاجتماعى فى الحالات التى يكون التاريخ فيها معروفاً . ولكن

الذى لا شك فيه هنا هو أن معظم علماء الأنثربولوچيا يرون أنه ما دام تاريخ نظم الشعوب البدائية غير معروف لنا تماماً ، فإن الدراسة المنهجية لهذه النظم على ما هى عليه الآن بالفعل يجب أن تسبق كل محاولة لتخمين كيف نشأت هذه النظم وتطورت . كذلك يعتقدون أن نشأة وتطور النظم الاجتماعية مسألة تختلف تمام الاختلاف عن مسألة وظيفة هذه النظم فى المجتمع — بغضّ النظر عما إذا كانت هناك علاقة بين المسألتين — وأنه ينبغى فحصها على حدة وبطرائق خاصة تلائمها .

ومعنى هذا كله — فى عبارة أخرى — أن الأنثربولوچيا الاجتماعية والإثنولوچيا كانا يُعتبران فى نظر علماء القرن التاسع عشر علما واحداً أو دراسة واحدة ؛ بينما يعتبرهما المحدثون علمين متميزين أحدهما عن الآخر .

والفارق الأساسى الثانى الذى أُحب أن أنبه إليه الأذهان لم يبدأ فى الحقيقة يظهر فى الأنثربولوچيا بوضوح إلا أخيراً جداً . وقد سبق أن أشرت فى المحاضرة الأولى إلى الاختلاف بين الثقافة والمجتمع ،وهو اختلاف قلّما كان علماء القرن الماضى يهتمون بإبرازه . ولو أنهم أبرزوه لكان معظمهم ولاشك اعتبر الثقافة — وليس العلاقات الاجتماعية — موضوع دراستهم وبحثهم . فقد كانت الثقافة عندهم شيئاً عينياً مُشخّصاً . كانوا ينظرون إلى الزواج الاغترابى والطوطمية والانتساب للأم وعبادة الأسلاف والرقّ وغيرها على أنها مجرد عادات — أو أشياء ؛ وأن مهمتهم هى دراسة تلك العادات أو الأشياء . وقد ترتب على ذلك أن تصوراتهم ومفهوماتهم كانت تبدو دائماً محمّلة بالحقائق والوقائع الثقافية التى قتلت تحت ثقلها كل محاولة للتحليل المقارن فى مهدها .

ولم يبدأ علماء الأنثربولوچيا يصنّفون المجتمعات على أساس أبنيتها الاجتماعية — بدلا من تصنيفها على أساس ثقافتها — كخطوة أولى جوهرية فى سبيل الدراسة المقارنة المجزية إلا فى أواخر ذلك القرن . كذلك بدأت الأنثربولوچيا الاجتماعية-

بعد أن تم انفصالها عن الإثنولوچيا – توجه عنايتها إلى دراسة العلاقات الاجتماعية بدلا من الثقافة ؛ وتمكنت بذلك من أن تعين وتقدر موضوعاتها بوضوح ، وتنهج منهجاً جديداً للبحث فيها . ومع أن منهج الأنثربولوچيا لا يزال هو المنهج المقارن ، إلا أنه يستخدم الآن لغرض مختلف وبطريقة مختلفة على أشياء مختلفة .

وعلاوة على هذه الاختلافات فى المنهج ، يشعر العلماء المحدثون – أو أنا على الأقل – بانفصال معنوى عن علماء الأنثربولوچيا فى القرن الماضى . فالنظريات التى كانوا يؤلفونها عن الماضى لم تكن تقوم على الحدس والتخمين فقط ، وإنما كان يدخلها كثير من العناصر التقييمية أيضاً . فمعظم العلماء كانوا من الأحرار العقليين ، ولذا كانوا يؤمنون فوق كل شئ بالتقدم الذى كان يتمثل فى التغيرات المادية والسياسية والاجتماعية والفلسفية التى كانت تحدث فى انجلترا فى ذلك الوقت . فالتصنيع والديمقراطية والعلم وما إليها كانت تعتبر خيراً فى ذاتها ؛ ولذا كانت تفسيراتهم للنظم الاجتماعية لا تعدو أن تكون موازين ومعايير نظرية لقياس التقدم ، بحيث توضع أشكال النظم أو العقائد كما كانت عليه فى أوربا وأمريكا فى القرن التاسع عشر فى طرف وتوضع النظم والعقائد البدائية فى الطرف الآخر ، ثم ترتب المراحل بعد ذلك بشكل يتفق مع ماعساه أن يكون – من الناحية المنطقية البحتة – تاريخ التطور من أحد الطرفين إلى الطرف المقابل . وكل ما يتبقى بعد ذلك هو التنقيب فى الكتابات الإثنولوچية عن وقائع تمثل كل مرحلة من هذه المراحل . وهكذا نجد أنه على الرغم من إيمانهم بأهمية المذهب التجريبى فى دراسة النظم الاجتماعية فإن علماء القرن التاسع عشر لا يكادون يقلون عن الفلاسفة الأخلاقيين فى القرن الثامن عشر اعتماداً على الجدل والتفكير النظرى والمسلمات التحكمية ، وإن كانوا مع ذلك يشعرون بحاجتهم لتدعيم نظرياتهم بكثير من الشواهد والبينات الواقعية ؛ وهى حاجة قلما

كان الفلاسفة الأخلاقيون يشعرون بها .

ونحن اليومَ أكثر تشككاً فى القيم التى كان يقبلها العلماء السابقون. وانصراف العلماء المحدثين عن محاولة التعرف على مراحل التطور التى كانت تشغل بال العلماء الأوائل ، وكذلك اتجاههم إلى الدراسات الوظيفية الاستقرائية للمجتمعات البدائية يرجعان - إلى حد ما على أى حال - إلى ازدياد الشك فى قيمة كثير من تلك التقييمات التى حدثت فى القرن التاسع عشر . ومهما يكن رأى العلماء الذين يهتمون بهذا الموضوع ، فالأنثربولوچيا الاجتماعية الحديثة تقف باتجاهها النظرى موقف المحافظ الذى يهتم بعوامل التكامل والتوازن فى المجتمع أكثر مما يهتم بدراسة مقاييس ومراحل التقدم .

ومهما يكن من شىء فإننى أعتقد أن السبب الأول لذلك الخلط الذى نجده عند علماء الأنثربولوچيا فى القرن التاسع عشر لا يرجع إلى اعتقادهم فى التقدم ورغبتهم فى الوصول إلى طريقة يستطيعون بها معرفة كيف حدث ذلك التقدم (لأنهم كانوا يدركون تماماً أن النماذج التى يضعونها ليست سوى افتراضات لن يمكن فى النهاية تحقيقها تماماً) بقدر ما يرجع إلى الدعوى التى ورثوها من عصر التنوير من أن المجتمعات أنساق طبيعية أو كائنات عضوية تتطور بطريقة معينة خلال مراحل ضرورية يمكن ردها إلى مبادئ عامة أو قوانين . ولكن لم تلبث تلك العلاقات المنطقية أن اعتُبرت علاقات واقعية ضرورية كما اعتُبرت التصنيفات الرمزية للأصول مسالك تاريخية محتومة . وسوف نرى بعد قليل كيف أن مزج فكرة القانون العلمى بفكرة التقدم يؤدى فى الأنثربولوچيا - كما يؤدى فى فلسفة التاريخ - إلى خلق مراحل جامدة ، وأن الادعاء بأنها حتمية يعطيها صفة معيارية . ومن الطبيعى أن الذين يؤمنون بإمكان ردّ الحياة الاجتماعية إلى قوانين علمية يعتقدون أن النظم المتشابهة لابد أن تكون ظهرت من صور متماثلة ظهرت بدورها من مُثُل متشابهة . وسوف أناقش بالتفصيل فى المحاضرة التالية هذه النقطة فى علاقتها بالأنثربولوچيا الاجتماعية فى الوقت الحاضر .

(٣)

التطورات النظرية التالية

قدمنا فى المحاضرة السابقة عرضاً للخصائص الأساسية لكتّاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين يمكن القول - بشكل من الأشكال - إنهم درسوا النظم الاجتماعية بطريقة أنثربولوچية . وقد كان المقصود أن تتجه الدراسة فى كلا القرنين اتجاهاً طبيعياً وتجريبياً ، ولكن ذلك لم يتحقق فى الواقع . كذلك كانت تلك الدراسات تستهدف الوصول إلى التعميمات ومعرفة الأصول الأولى كما كانت فكرة التقدم وترقّى الأخلاق والعادات من الخشونة الفظّة إلى الرقة المهذبة ومن الوحشية إلى التمدين أو التحضر تسيطر على كل تفكيرهم .وكانت طريقة البحث التى أتقنوا استخدامها هى الطريقة المقارنة ولكنهم اعتمدوا عليها اعتماداً خاصاً لرسم وتبيين الطريق الذى يفترضون أن المجتمع سلكه أثناء تطوره. وفى هذه النقطة بالذات تختلف الأنثربولوچيا الحديثة اختلافاً جوهرياً عما كانت عليه فى الماضى .

وقد بدأ رد الفعل ضد هذه المحاولات لتفسير النظم الاجتماعية عن طريق استرجاع خطوات تاريخها وتفسير ما نعرف عنه بعض الشئ بما لا نكاد نعرف عنه شيئاً منذ أواخر القرن الماضى . وكان رد الفعل موجّهاً بنوع خاص ضد النظريات القائلة بالتطور المتوازى ، والتى تتمثل فى أكمل صُوَرها فى إبراز التطور على أنه يسير دائماً فى خط واحد unilinear . وكانت هذه النظرية تلقى قبولا واستحساناً كبيرين فى ذلك الحين . ومع أن هذه الأنثربولوچيا النشوئية ، التى كانت تسمى لسوء الحظ فى كثير من الأحيان بالأنثربولوچيا

التطورية evolutionary ، أعيد صياغتها وظهرت فى قالب جديد فى كتابات شتاينمتز Steinmetz ونيبور Nieboer ووسترمارك Westermarck وهوبهاوس Hobhouse وغيرهم إلا أنها خسرت دعواها تماماً فى النهاية. فقد أخذ بعض الأنثربولوچيين يتجهون ، بدرجات متفاوتة ، شطر علم النفس الذى بدا فى ذلك الوقت كفيلا بإمدادهم بحلول مقنعة لكثير من مشكلاتهم من غير أن يضطروا إلى الالتجاء إلى التاريخ الفرضى . ولكن هذه المحاولة — ككل المحاولات التالية المماثلة — لإقامة الأنثربولوچيا الاجتماعية على أسس من علم النفس كانت أشبه شئ بمحاولة بناء بيت على الرمال المتحركة.

والواقع أن النظرية الأنثربولوچية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تخفى تحتها تياراً من الافتراضات والدعاوى السيكولوچية . ولكن مع أن كتّاب ذلك العصر كانوا يفترضون الافتراضات النظرية عن الطبيعة البشرية — ويبدوا أنهم كانوا مضطرين لذلك — إلا أن أحداً منهم لم يزعم أنه يمكن فهم العادات والنظم بالإشارة إلى المشاعر والدوافع الفردية . والحق أنهم كثيراً ما كانوا يرفضون بصراحة — على ما رأينا — مثل هذا الزعم . ويجب أن نتذكر أن ما نسميه الآن بعلم النفس التجريبى لم يكن له وجود فى ذلك الوقت ؛ حتى أن بعض الأنثربولوچيين المحدثين[1] نسبياً ، مثل تايلور وفريزر ، حينما أرادوا الاستعانة بعلم النفس فى دراستهم اتجهوا إلى علم النفس الترابطى ؛ فلما خبا بريق هذا الاتجاه فى علم النفس بدا تخلفهم متمثلا بوضوح فى تلك التأويلات العقلية الباطلة التى استمدوها من تلك النظريات .

---

(1) S. R. Steinmetz; *Ethnologische Studien sur ersten Entwichlung der Strafe,* 1894; H, J. Nieboer, *Slavery as an Indus trial System,* 1900; Edward westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas,* 1906; L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution,* 1906.

كذلك تخلّف عن الركب فيما بعد ، وبنفس الطريقة ، بعض العلماءالآخرين الذين اعتمدوا على علم النفس الاستبطانى . وأنا أعنى هنا بنوع خاص كتابات ماريت Marett ومالينوفسكى Malinowski وغيرهما فى انجلترا ،ولوى Lowie ورادين Radin وبعض العلماء الآخرين فى أمريكا ، والتى تناولوا فيها بعض موضوعات معينة كالدين والسحر والتابو والشعوذة (١). وقد حاول كل هؤلاء الكتاب أن يفسروا – بشكل أو بآخر – السلوك الاجتماعى المتعلق بالمقدس Sacred على أساس المشاعر أو الحالات الانفعالية كالكراهية والجشع والحب والخوف والرهبة والدهشة والإحساس بوجود عالم الغيب والقوى الخارقة للعادة والعجب وإسقاط الإرادة وما إليها . ويظهر هذاالسلوك فى المواقف التى تتميز بالإجهاد الانفعالى أو الزَمْت أو التوتر ، كما أنه يهدف إلى التطهير أو التعويض أو الاستثارة . وقد بين تطور مختلف النظريات التجريبية الحديثة فى علم النفس أن هذه التأويلات يُداخلها كثير من الخلط وعدم الترابط، كما أن فيها كثيرا من اللغو والهراء . ومع ذلك ، فإن المصير الذى لاقاه العلماء السابقون لم يردع بعض الأنثروبولوجيين المحدثين – وخاصةً فى أمريكا – عن محاولة صياغة النتائج التى وصلوا إليها فى ذلك الخليط من علم النفس السلوكى والتحليل النفسى ، وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوچيا الشخصية أو سيكولوچيا الدوافع والاتجاهات .

وهناك اعتراضات كثيرة توجّه من ناحية إلى كلٍّ من تلك المحاولات المتتالية

---

(1) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909; B. Malinowski, «Magic, Science and Religion» *Science, Religion and Reality*, 1925; R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925; Paul Radin, *Social Anthropology*, 1932.

لتفسير الحقائق الاجتماعية فى حدود علم النفس الفردى ، كما أن هناك اعتراضاً واحداً عاماً يصدق عليها كلها . ومؤدّى هذا الاعتراض العام هو أن علم النفس والأنثربولوچيا الاجتماعية يدرسان نوعين مختلفين من الظاهرات ، وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التى توصل إليها الآخر : علم النفس يدرس الحياة الفردية بينما الأنثربولوچيا الاجتماعية تدرس الحياة الاجتماعية . أو بقول آخر ؛ عالم النفس يدرس الأنساق النفسية والأنثربولوچيا الاجتماعيه تدرس الأنساق الاجتماعية . وقد يلاحظ عالم النفس وعـــالم الأنثربولوچيا الاجتماعية نفس الأفعال فى السلوك الواقعى ، ولكنهما يدرسان تلك الأفعال على مستويات مختلفة من التجريد .

واسمحوا لى أن أضرب لكم مثلا بسيطاً : وهو مثل الرجل الذى يقدَّم للمحاكمة من أجل جريمة ارتكبت فيجد المحلفون الإثنا عشر أنه مذنب ويصدر القاضى حكمه بالعقوبة . فالوقائع التى لها معنى اجتماعى هنا هى وجود قانون معين ، ثم النظم والإجراءات القانونية المختلفة التى تتخذ أو تتدخل لمناسبة خرق هذا القانون ؛ ثم الفعل الذى يقوم به المجتمع السياسى ــ عن طريق ممثليه ــ والذى يتمثل فى معاقبة المجرم . وأثناء القضية تتناوب المتهم والمحلفين والقاضى أفكار ومشاعر تختلف ولا ريب فى النوع والدرجة بحسب المواقف ، مثلما تتفاوت أعمارهم وتختلف لون شعرهم ولون عيونهم . بيد أن هذه الاختلافات لا تتعلق بعمل الأنثربولوچى الاجتماعى بصورة مباشرة ــ إن كانت تتعلق به على الإطلاق . فهو لا يهتم بالمشتركين فى القضية وفى المحاكمة كأفراد individuals وإنما يهتم بهم كأشخاص persons لكل منهم دور معين يؤديه فى عمليــة العدالة . هذا فى الوقت الذى تحتل فيه نفس هذه المشاعر والبواعث والأفكار مركز الصدارة من اهتمام علماء النفس الذين يعنون بدراسة الأفراد ، بينما تأتى الإجراءات والعمليات القانونية فى المحل الثانى من اعتبارهم . وهذا الاختلاف

الجوهرى بين الأنثربولوچيا الاجتماعية وعلم النفس هو المحك فى دراسة الأنثربولوچيا الاجتماعية . والواقع أن العلمين يمكن أن يفيد أحدهما الآخر فائدة كبرى لو تابع كلٌ منهما بحثه لمشكلاته الخاصة به ودون أن يتقيد بالعلم الآخر .

وإلى جانب النقد الذى يوجّه إلى ما يعرف باسم النظريات التطورية فى أنثربولوچيا القرن التاسع عشر (والذى يتمثل بشكل ضمنى فى إهمال هذه النظريات من جانب العلماء الذين كانوا يبغون تفسير العرف والعقائد فى ضوء علم النفس) تعرضت هذه النظريات أيضاً لهجوم فئتين أخريين من العلماء : الانتشاريين diffusionists والوظيفيين functionalists .

وتقوم كل انتقادات العلماء الذين أصبحوا يعرفون فيما بعد باسم الأنثربولوچيين الانتشاريين على حقيقة واضحة جداً هى أن الثقافة كثيراً ما تستعار . وبناءً على ذلك فإن تشابه الصيغ الثقافية فى المجتمعات المختلفة لا ينشأ عن النمو التلقائى الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعة الإنسانية . ولو أمكن لنا أن نتتبع تاريخ الاختراعات أو الابتكارات — سواء فى ميدان التكنولوچيا أو الفن أو الفكر أو العرف لرأينا فى الأغلب أن أيًّا من تلك الاختراعات الموجودة عند مختلف الشعوب وفى مختلف الأمكنة والأزمنة لم تظهر ظهوراً تلقائياً عند كل منها على حدة ، وإنما توصل إليها أولا شعب واحد فى مكان معين وفى فترة معينة من تاريخه ، ثم انتقل بعد ذلك — كله أو بعضه — من ذلك المجتمع إلى المجتمعات الأخرى . ولو تعمقنا الأمر أكثر من ذلك فسنجد أن الثقافة تطورت وانتشرت من عدد معين من المراكز الثقافية ، وأن الملامح الثقافية المنقولة خضعت أثناء عملية الاستعارة والاندماج فى الثقافات الأخرى لكل أنواع التعديل والتغير . وإذا كان فى استطاعتنا تبيين أن المخترعات التى لدينا عن تاريخها شواهد وبيّنات مؤكدة قد انتشرت كلها فى الأغلب على

هذا النحو ، فليس ثمة إذن ما يمنعنا من أن نفترض أن الأدوات أو الأفكار والعادات المتشابهة التي توجد عند الشعوب البدائية فى مختلف أنحاء العالم قد انتشرت هى أيضاً بنفس الطريقة من عدد محدود من مراكز التقدم الثقافى ، حتى وإن لم يكن هناك ما يدل على ذلك الانتشار غير مجرد التشابه القائم بينها ثم توزيعها الجغرافى ؛ ويزيد ذلك الاحتمال حين تكون ملامح هذه الثقافة معقدة وتوجد برمتها مع ذلك فى كل تلك المجتمعات .

وكان لهذه الحجة التي تحاول التقليل من قيمة النظريات النشوئية السائدة بين علماء القرن الماضى أثر واضح ؛ إذ لو أمكن التدليل على أن أحد النظم السائدة فى مجتمع من المجتمعات كان قد استعير فى الأصل من مجتمع آخر فى فترة سابقة من تاريخه ، لأصبح من العسير اعتبار ذلك النظام تطوراً طبيعياً لازماً من النظم القديمة التي كانت توجد فى ذلك المجتمع ، ولتعذّر بالتالى الاستشهاد به على قانون النمو .

ولاتزال الأنثربولوچيا الانتشارية مسيطرة فى أمريكا حتى الآن ، ولكن لم يعد لها فى انجلترا سوى آثار طفيفة جداً . ويرجع هذا إلى أن إليوت سميث Elliot Smith وپيرى Perry وريڤرز Rivers (١) أساءوا استعمالها ، كما أن نظرياتها تعتمد على الظن والتخمين ولا يمكن تحقيقها ، شأنها فى ذلك شأن النظريات النشوئية التي قامت هى لتحاربها . وعلماء الأنثربولوچيا الوظيفيون — الذين سوف نتكلم عنهم الآن — يعتبرون النزاع بين التطوريين والانتشاريين نزاعاً عائلياً بين فئتين من علماء الإثنولوچيا ، ولا يتصل بالأنثربولوچيا من قريب أو بعيد .

---

(1) G. Elliot Smith, *The Ancient Egyptians*, 1911; W. J. Perry, *The Children of the Sun*, 1923; W. H. B. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 1914.

ولا ينحصر اعتراض الوظيفيين على أصحاب المدرستين فى أن نظرياتهم كانت مجرد حدس وتخمين ، بل ينكرون عليهم أيضاً محاولتهم تفسير الحياة الاجتماعية بالإشارة إلى الماضى وفى حدوده ، مما لا يتفق مع طريقة العلم الطبيعى . ومعظم الكتّاب الذين يذهبون هذا المذهب – وهذا معناه معظم علماء الأنثربولوچيا الاجتماعية فى انجلترا – يرون أنهم علماء طبيعيون . فالعالم الذى يريد أن يفهم كيف تعمل الطيارة مثلا أو كيف يعمل جسم الإنسان يدرس الموضوع الأول فى ضوء قوانين الميكانيكا ، ويدرس الموضوع الثانى فى ضوء قوانين الفسيولوچيا ، ولكنه لن يحتاج فى ذلك إلى معرفة أى شئ عن تاريخ علم سلك الهواء أو عن نظرية التطور البيولوچى . وبالمثل يمكن دراسة إحدى اللغات من عدة زوايا مختلفة – القواعد والصوتيات ومعنى الألفاظ وغير ذلك – دون أن نحتاج لمعرفة تاريخ تلك الألفاظ ، لأن هذا موضوع ينتمى إلى فرع آخر من علم اللغات هو فقه اللغة . كذلك دراسة تاريخ النظم القانونية فى انجلترا قد يوضّح لنا كيف صارت هذه القوانين إلى ما هى عليه الآن ، ولكنه لن يبين لنا كيف تعمل هذه القوانين فى الحياة الاجتماعية ؛ أما فهم هذه النقطة الأخيرة فإنه يتطلب دراسة تلك القوانين بالطرق التجريبية المتبعة فى العلوم الطبيعية . فدراسات العلم التاريخى والعلم الطبيعى إذن نوعان مختلفان من الدراسة ، لها أهداف ومناهج وطرائق مختلفة ؛ ولن ينتج عن محاولة اتباعها معاً سوى الخلط .

وفى دراسة المجتمعات البدائية على العموم تنحصر مهمة الإثنولوچى – الذى يقوم بدور المؤرخ لهذه الشعوب – فى الكشف عن الخطوات التى سارت فيها النظم حتى صارت إلى ما هى عليه ، بينما تكون مهمة الأنثربولوچى الاجتماعى – الذى يقوم بدور العالم – هى الكشف عن وظائف هذه النظم فى النسق الاجتماعى الذى تنتمى إليه . والواقع أن كل ما يستطيع المؤرخ عمله – حتى فى الحالات

التى يعتمد فيها على أوثق المصادر - هو أن يبين تتابع الأحداث العرَضية التى أوصلته إلى حالته الراهنة . ولا يمكن الاستدلال على هذه الأحداث العرضية من المبادئ العامة ، كما أن دراسة الأحداث ذاتها لن توصل إلى تلك المبادئ العامة . لذلك كله كان الخطأ الذى وقع فيه علماء الأنثربولوچيا فى القرن التاسع عشر خطأ مزدوجاً : فقد كانوا يرسمون الخطوات التى سار فيها التاريخ من غير أن تكون لديهم المعلومات الكافية اللازمة للقيام بهذا العمل ؛ كما كانوا يحاولون وضع قوانين اجتماعية بانتهاج طريقة لا يمكن أن تؤدى إلى إقامة هذه القوانين . وقد أدى الاعتراف العام بهذا الوضع إلى تمييز الأنثربولوچيا الاجتماعية عن الإثنولوچيا ، كما أعطى الأنثربولوچيا استقلالها الذاتى الحالى داخل نطاق علم الإنسان العام .

وعلماء الأنثربولوچيا الاجتماعية يؤيدون بهذه الأحكام النظرة القائلة بأن المجتمعات أنساق طبيعية تعتمد أجزاؤها بعضها على بعض ، ويدخل كل جزء منها فى عدد من العلاقات الضرورية المعقدة لكى يحافظ على الكل ، وأنه يمكن ردُّ الحياة الاجتماعية إلى قوانين علمية تسمح لنا بالتنبؤ . وهنا نصادف عدداً من القضايا ، يمكن تلخيص القضيتين الأساسيتين منها - وسوف أكتفى باختبارهما هنا باختصار - فى الحكمين التاليين : الأول هو أن المجتمعات أنساق ؛ والثانى هو أن هذه الأنساق هى أنساق طبيعية يمكن ردها إلى عدد من المتغيرات ، وأن البحث فى طبيعة هذه الأنساق لا يستلزم دراسة تاريخها.

وواضحٌ أن الحياة الاجتماعية يسودها نوع من الترتيب والتماسك والاستمرار لا يتيسر لامرئ بدونها أن ينصرف إلى شئونه الخاصة أو أن يشبع أبسط حاجاته الأولية . وسوف نرى بعد قليل أن هذا الترتيب إنما ينشأ عن تنسيق أنواع النشاط الاجتماعى وصياغتها فى شكل نظم اجتماعية يمارس الأشخاص الداخلون فى نطاقها أدواراً معينة مرسومة ؛ كما يؤدى كلُّ نوع من النشاط وظيفةً معينة

بالذات فى الحياة الاجتماعية العامة . ولنضرب لذلك مثلاً استخدمناه من قبل: فى قاعة محكمة الجنايات يؤدى القاضى والمحلفون والمحامون والكتبة ورجال البوليس والمتهم أدواراً معينة محددة ؛ كما أن وظيفة العمل الذى تقوم به المحكمة ككل هى إثبات التهمة ثم توقيع العقوبة . وقد يتغير الأفراد الذين يشغلون تلك المراكز من قضية لأخرى ، ولكن صورة النظام ووظائفه تظل ثابتة لا تتغير . وواضحٌ أيضاً أن القاضى والمحامين والكتبة ورجال البوليس لهم أدوار مهنية لم يكونوا يستطيعون القيام بها لولا وجود تنظيم اقتصادى يوفر عليهم عبء زراعة الأرض بأنفسهم للحصول على القوت كما يوفر عليهم مجهود طهى الطعام ، ويمكنهم من شراء ذلك الطعام بما يحصلون عليه من أجر نظير قيامهم بتلك الأعمال ؛ وكذلك لولا وجود تنظيم سياسى يدعم القانون والنظام ويسندهما بحيث يشعرون هم بالطمأنينة والأمن أثناء تأدية واجباتهم ؛ وهكذا .

وهذه كلها مسائل واضحة جلية إلى أبعد حد . والواقع أن مفهومات النسق الاجتماعى social system والبناء الاجتماعى social structure والدور الاجتماعى social role والوظيفة الاجتماعية social function للنظم تظهر كلها — بشكل ما — فى أقدم التأملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية. وبدون أن أذهب إلى أبعد من الأسماء التى ذكرتها فى المحاضرة السابقة ، نستطيع أن نجد مفهومى «البناء» و «الوظيفة» فى كتابات مونتانى ، حيث يستخدم كلمة بناء *bastiment* وكلمة رابطة *liaison* فى كلامه عن القانون والعرف على العموم ، ويقارنها «بالبناء الذى يتكون من عدة أجزاء مختلفة ، قد اتصلت بعضها ببعض وارتبطت فى تماسك وقوة بشكل لا يمكن معه إحداث أى تغير فى إحداها بدون أن يتأثر البناء كله من جراء ذلك» (١) . كذلك يظهر مفهوم «النسق

(1) "De la Coustume et de ne Changer aisément une Loy Receue" , Essai, Nouvelle Revue Française, Bibliothèque de la Pléiade, 1946, p. 132.

الاجتماعى» – الذى تدخل فكرة «الوظيفة الاجتماعية» فى تكوينه – فى كل ما يقوله مونتسكيو عن طبيعة أشكال المجتمع المختلفة والمبادئ التى تقوم هذه الأشكال عليها ، وبخاصة حين يتكلم عن بناء المجتمع والعلاقات التى تقوم بين أجزائه . وأخيراً فإنه يظهر بدرجات متفاوتة فى كتابات كل فلاسفة القرن الثامن عشر الذين كتبوا فى ذلك الوقت عن النظم الاجتماعية . وفى أوائل القرن التاسع عشر استخدم كونت الفكرة بشكل واضح ، وتابعه فى استخدامها كل كتّاب الأنثربولوچيا فى ذلك القرن ، على الرغم من أن الفكرة لم تكن تظهر دائماً بشكل دقيق محدد ، وعلى الرغم أيضاً من أنها كانت تُقرن فى تلك الكتابات ببعض المفهومات الأخرى مثل الأصل الأول أو العلة أو مراحل التطور . وقد أخذت أهمية «النسق الاجتماعى» تتضح وتتبلور بالتدريج فى أواخر القرن الماضى وأثناء هذا القرن ، وذلك تمشياً مع الاتجاه الفكرى العام. فكما أن الاتجاه النشوئى كان يسيطر على كل ميادين العلم فى القرن الماضى ، فإن الاتجاه الوظيفى هو الذى يسيطر عليها كلها الآن ، مما أدى إلى ظهـور البيولوچيا الوظيفية والسيكولوچيا الوظيفية والقانون الوظيفى والاقتصاد الوظيفى وكذلك الأنثربولوچيا الوظيفية .

والعالمان اللذان يرجع إليهما – أكثر من غيرهما – فضل توجيه انتبـاه الأنثربولوچيين الاجتماعيين إلى التحليل الوظيفى هما هربرت سپنسر وإميل دوركايم . ولم تعد كتابات هربرت سپنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣) الفلسفية تقرأ بكثرة الآن ، ولكن كان لها تأثير عظيم أثناء حياته . كان سپنسر يشبه كونت فى تعدد نواحيه ؛ فقد حاول كل منهما أن يُلم بكل المعرفة البشرية وأن يؤسس – فى نطاق تلك المعرفة – علماً شاملا للمجتمع والثقافة ، أو ما يسميه سپنسر « مافوق العضوى Super - organic » (١) . ويذهب سپنسر إلى أن

(1) *The Study of Sociology;* 1882 onwards; *The Principles of Sociology,* 1882-3.=

تطور المجتمع الإنسانى ، وإن كان ذلك لا يصدق بالضرورة على المجتمعات المفرّدة المشخَّصة ، هواستمرار طبيعى لازم من التطور العضوى . فالجماعات تميل دائماً إلى النمو فيكبر حجمها ويزداد فيها بالتالى التنظيم والتكامل . فكلما ازداد التفاضل أو التباين البنائى ازداد تساند أجزاء الكائن العضوى الاجتماعى وتوقُّفها بعضها على بعض . وعلى الرغم من خطورة الالتجاء إلى تلك المماثلة البيولوچية التى استند إليها سپنسر فى تشبيهه المجتمع بالكائن العضوى فقد ساعدت هذه المماثلة على ترويج استخدام فكرتى «البناء» و «الوظيفة» فى الأنثرپولوچيا الاجتماعية . فقد كان يؤكد دائماً ضرورة وجود التساند الوظيفى والاعتماد المتبادل بين نظم المجتمع فى كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى ، وأن الغاية التى يهدف إليها هى إيجاد حالة من التوازن تساعدالمجتمع على الاستمرار فى الوجود . كذلك كان سپنسر من أكبر أنصار فكرة القوانين الاجتماعية بنوعيها : البنائى والنشوئى .

= ترجع هذه التسمية إلى نفس نظرة سپنسر إلى المجتمع واعتباره كائناً عضوياً organism، يشبه من كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه الجسم الحى، كما أنه يتطور كما تتطور الكائنات العضوية أو الكائنات الحية الأخرى ؛ وهو بذلك يتصور المجتمع داخلا فى تركيب النظام الطبيعى للكون ويؤلف جزءاً منه . ولكن على الرغم من المماثلة الواضحة التى يراها سپنسر بين المجتمع والجسم الحى إلا أنه يلاحظ أن كلا منهما يستمد كيانه وتماسكه ووحدته من عوامل خاصة به ومتميزة . فالعوامل التى تؤدى إلى وحدة الجسم الحى عوامل مادية محسوسة فى الأغلب ، أو هى بقول أدق نفس أجزاء وعناصر ذلك الكائن ذاته التى تتحد بشكل مباشر مؤلفة وحدة كلية متماسكة ، وذلك على عكس الحال بالنسبة للمجتمع الذى يستمد وحدته وتماسكه من عوامل وعناصر غير مادية وغير محسوسة ، أو بحسب تعبير سپنسر نفسه ، عوامل خارجة عن التركيب العضوى مثل العادات والعرف والتقاليد واللغة والأفكار والعقائد وما شابه ذلك . وهذه العوامل أو النواحى الثقافية والاجتماعية غير المادية هى ما يسميه «ما فوق العضوى» — **المترجم** .

وقد أثرت كتابات إميل دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧) بشكل عميق مباشر على الأنثربولوچيا الاجتماعية . والحق أن دوركايم يعتبر شخصية مركزية فى تاريخ تطور العلم ، وذلك بفضل نظرياته الاجتماعية العامة ولأنه استطاع – مع فئة من زملائه وتلاميذه الموهوبين – تطبيق هذه النظريات بمهارة واستبصار على دراسة المجتمعات البدائية (١) .

ويمكن تلخيص موقف دوركايم على النحو التالى : لا يمكن تفسير الحقائق الاجتماعية فى حدود علم النفس الفردى ، على الأقل لأن هذه الحقائق توجد خارج عقول الأفراد ومستقلة عنها . فاللغة مثلاً تكون موجودة قبل أن يولد الفرد فى المجتمع الذى يتكلم بها ، كما أنها تظل موجودة بعد أن يموت ذلك الفرد ، بينما يتعين عليه هو أن يتعلمها كما تعلمتها من قبل كل الأجيال السابقة وكما ستتعلمها كل الأجيال القادمة . فهى حقيقة اجتماعية ، أو هى شئ قائم بذاته ولا يمكن فهمه إلا فى علاقته بالحقائق الأخرى التى من نفس النوع ، أى كجزء من نسق اجتماعى وفى حدود وألفاظ وظائفها فى المحافظة على ذلك النسق .

وتمتاز الحقائق الاجتماعية بعموميتها وقدرتها على الانتقال وعلى القهر . فكل أعضاء المجتمع لهم – على العموم – نفس العادات والعرف واللغة والأخلاق ، كما أنهم جميعاً يعيشون فى نفس الإطار من النظم القانونية والسياسية والاقتصادية

---

(١) أكثر كتبه شهرة هى :

De la Division du Travail Social : *Etude sur L'organisation des Sociétés Supérieures*, 1893; *Les Régles de la Méthode Sociologique*, 1895; *La Suicide, Etude de Sociologie*, 1897; and *les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse; Le Systeme Totémique en Australie* 1912.

أنظر أيضاً مقالات دوركايم العديدة ونقده للكتب الجديدة فى مجلة *L'Année Sociologique* ابتداء من عام ١٨٩٨ ؛ وكذلك مقالات أوبير Hubert وموس Mauss وغيرهما فى نفس المجلة .

وكل هذه الأشياء تؤلِّف بناءً له درجة معينة من الثبات والاستقرار ، بمعنى أنه يستمر فى الوجود فترات طويلة من الزمن يحتفظ خلالها بأهم مقوماته التى تنتقل من جيل إلى جيل . أما الفرد فإنه يمر فقط خلال ذلك البناء الذى يجد نفسه فيه . فالبناء لم يولد معه ولن يموت بموته ، لأنه ليس نسقاً فيزيقياً وإنما هو نسق اجتماعى له شعور جمعى يختلف تمام الاختلاف عن الشعور الفردى. وتمتاز الحقائق الاجتماعية التى تؤلف فى مجموعها البناء بأنها ظاهرات ملزِمة ، بمعنى أن الفرد الذى لا يخضع لها يتعرض لكثير من الجزاءات والعقوبات والمآخذ القانونية والأخلاقية . والفرد فى العادة لا يشعر بأية رغبة — بل ولن يجد الفرصة — لأن يفعل سوى ما تقضى به هذه الحقائق . فالطفل الذى يولد فى فرنسا من أبوين فرنسيين لن يجد أمامه إلا أن يتعلم الفرنسية ؛ ولن يرغب فى غير ذلك .

وكان حرص دوركايم على إبراز الحياة الجمعية كشىء فذ فريد سبباً فى توجيه عدة انتقادات إليه ، تتهمه كلها بأنه يعتقد فى وجود عقلٍ جمعى. ومع أن كتاباته تصطبغ أحياناً بصبغة ميتافيزيقية ، فمن المؤكد أنه لم يتصور مطلقاً وجود مثل هذا (الشىء) أو الوجود المستقل بذاته . فدوركايم كان يعنى بما يسميه «التصورات الجمعية» ما قد يقصده العلماء الإنجليز حين يتكلمون عن مجموعة القيم والعقائد والعرف التى يتعلمها الفرد حين يولد فى مجتمع من المجتمعات ويقبلها ويحيا بها ثم يورثها لغيره. وقد قام لوسيان ليڤى بريل Lucien Lévy-Bruhl (١٨٥٧ — ١٩٣٩) بدراسة رائعة عن المحتوى الفكرى أو الذهنى لتلك التصورات الجمعية فى سلسلة من الكتب كان لها أثرٌ بالغ فى انجلترا ؛ وإن كان بعض الأنثربولوجيين الإنجليز أساءوا فهمها مع ذلك ووجهوا إليها كثيراً

من النقد المر (١) . كان ليڤى بريل يسلّم بأن المعتقدات والأساطير ، وعلى العموم كل الأفكار التى تسود فى المجتمعات البدائية تعكس البناء الاجتماعى لتلك المجتمعات — وهذا هو السبب فى اختلافها من مجتمع لآخر . وعلى هذا الأساس كرّس نفسه ليبيّن أن هذه المعتقدات تؤلف نسقاً متماسكاً يرتكز على مبدأ منطقى يسميه «المشاركة الغيبية» . والواقع أن دراسة ليڤى بريل لهذا الموضوع كانت تحليلا بنائياً لا يقل شأناً عن دراسات دوركايم . ولكن بينما يهتم دوركايم بتحليل أنواع النشاط الاجتماعى المختلفة فإن ليڤى بريل يحلل الأفكار المتعلقة بهذا النشاط .

ومن الجائز أنه لو لا تأثير كتابات دوركايم على المرحومين الأستاذ رادكليف براون والأستاذ مالينوڤسكى لما احتل دوركايم فى تاريخ تطور مفهومات الأنثربولوچيا فى انجلترا مركزاً أعلى من المركز الذى يحتله فى أمريكا . ويُعتبر رادكليف براون ومالينوڤسكى الرجلين المسئولين عن تشكيل الأنثربولوچيا الاجتماعية فى شكلها الحالى فى انجلترا . وكل الذين يشتغلون اليوم بتدريس هذا العلم فى انجلترا أو فى الدومنيون تتلمذوا فى الأصل عليهما بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ ومعظمهم كانوا على أى حال تلاميذ مباشرين لهما .

وسوف أتكلم عن مالينوڤسكى (١٨٨٤ — ١٩٤٢) بالتفصيل فيما بعد ، وبخاصة فى محاضرتى عن الدراسة الحقلية . والواقع أنه إذا كانت الأنثربولوچيا الوظيفية تعنى بالنسبة لمالينوڤسكى شيئاً أكثر من مجرد الدراسة الحقليـة والوسائل التى تستخدم فى تلك الدراسة فإنها لن تعدو أن تكون مجرد أداة تُمكّن

---

(١) أشهر كتابين له هما *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1912; and, *La Mentalité Primitive*, 1922.

للأنثربولوجي أن يبسط ملاحظاته فى صورة متكاملة أثناء وصفه للحياةالبدائية. فكأن مالينوفسكى لم يكن يعتبرها إذن فكرة منهجية بمعنى الكلمة ؛ ولذا كان يعجز دائماً عن أن يطبقها تطبيقاً كاملا حين كان يعرض لمناقشة تجريدات النظرية العامة ، وذلك على العكس من رادكليف براون الذى بسط هذه النظرية الوظيفية أو العضوية للمجتمع فى وضوح واتساق ، وعرضها فى شكل نظم مطرد وبطريقة سهلة وأسلوب سلس .

ويخبرنا رادكليف براون A. R. Radcliffe-Brown (١٨٨١ — ١٩٥٥) أن «فكرة الوظيفة التى تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية» (١). وهو يتبع دوركايم فى تعريفه لوظيفة النظام الاجتماعى بأنه التناظر بين النظام الاجتماعى والشروط الضرورية لوجود الكائن العضوى الاجتماعى . فالوظيفة بهذا المعنى « هى الدور الذى يؤديه أى نشاط جزئى فى النشاط الكلى الذى يكون هو جزءاً فيه . ووظيفة أى عادة اجتماعية جزئية هى إذن الدور الذي تلعبه هذه العادة فى الحياة الاجتماعية كلها ، باعتبار هذه الحياة هى عماد النسق الاجتماعى الكلى» (٢) .

فكأن للنظم وظيفة معينة تؤديها فى البناء الاجتماعى الذي يتألف من أفراد الناس الذين «يرتبطون بعضهم ببعض فى كل واحد متماسك عن طريق علاقات اجتماعية مقررة »(٣). ويتحقق استمرار البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها؛ بمعنى أن الحياة الاجتماعية فى أى مجتمع معين هى التى تخلق ذلك البناء وتحافظ على كيانه . وتبعاً لهذا التصور يكون للنسق الاجتماعى وحدة وكيان وظيفى ،

---

(1) "On the Concept of Function in Social Science" ,*American Anthropologist*, 1935, p. 394.

(2) Ibid, p. 397.

(3) Ibid, p. 396.

أى أنه ليس مجرد تجمّع أو حشد وإنما هو كائن عضوى أو كل متكامل .

ويقول الأستاذ رادكليف براون أيضاً إنه حين يتكلم عن التكامل الاجتماعى يفترض أن «وظيفة الثقافة ككل هى ربط أفراد الكائنات البشرية وتوحيدهم فى أبنية اجتماعية تتمتع بدرجة معينة من الثبات والاستقرار ؛ أى فى أنساق ثابتة تتألف من جماعات وزمر تحدد علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض وتنظمها ، كما تسمح بالتكيف الخارجى مع البيئة الفيزيقية ، وبالتكيف الداخلى بين الأفراد أو الجماعات التى تؤلف هذه الأنساق حتى يتسنى قيام حياة اجتماعية متماسكة . وأعتقد أن هذا الافتراض يعتبر إحدى المسلمات الأولية فى كل دراسة علمية موضوعية للثقافة أو للمجتمع الإنسانى» (١).

واستخدام مفهومات البناء الاجتماعى والنسق الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية حسب التعريفات التى وضعها رادكليف براون والتى وردت فى العبارات السابقة ساعد مساعدة فعالة فى تحديد وتعيين مشكلات الدراسة الحقلية . فقد كان علماء القرن التاسع عشر يقنعون بالحقائق التى كان يجمعها الأشخاص العاديون فيقيمون عليها نظرياتهم . ولم يخطر ببالهم قط أن ثمة ما يدعو إلى أن يقوموا هم أنفسهم بدراسة هذه الشعوب البدائية . ويرجع ذلك إلى أنهم كانوا يهتمون فى دراساتهم بالوحدات الصغيرة التى تتألف منها الثقافة ، أى العادات التى يمكن تجميعها معاً بقصد التعرُّف منها على التشابه الواضح أو الاختلاف البيِّن فى المعتقدات والممارسات ، أو لمعرفة مراحل التقدم البشرى . ولكن بعد أن تبيَّن العلماء أن العادة أو الفعل يفقد معناه فى الأغلب حين يُنتزع من السياق الاجتماعى الذى يقوم فيه ، أدركوا أهمية القيام بالدراسات الشاملة المفصَّلة التى

---

(1) " The Present Position of Anthropological Studies " *Presidential Address, British Association for the Advancement of Science, Section* H. 1931, p. 13.

تتناول كل نواحى الحياة الاجتماعية عند هؤلاء البدائيين ؛ كما أدركوا أن الأنثربولوچيين الاجتماعيين المتفرغين هم وحدهم الذين يستطيعون القيام بمثل هذه الدراسات نظراً لأنهم يعرفون مشكلات العلم النظرية ونوع المعلومات التى تلزم لحل تلك المشكلات ؛ كما أنهم — وحدهم أيضاً — يستطيعون أن يضعوا أنفسهم فى الوضع الملائم الذى يمكنهم الحصول منه على تلك المعلومات اللازمة . فاهتمام الوظيفيين البالغ بإظهار الترابط بين الأشياء كلها كان مسئولا إذن — إلى حد ما — عن قيام الدراسات الحقلية الحديثة ، وإن كان هو ذاته نتيجة فى نفس الوقت لتلك الدراسات . وسوف أناقش هذا الجانب من جوانب الأنثربولوچيا الاجتماعية الحديثة فى المحاضرتين التاليتين .

واهتمام الأنثربولوچيا الوظيفية بفكرة النسق الاجتماعى وتوكيدها لها وبالتالى توكيدها لضرورة الدراسة المنهجية للحياة الاجتماعية الحالية لدى البدائيين ، لم يؤد — كما رأينا — إلى فصل الأنثربولوچيا الاجتماعية عن الإثنولوچيا فحسب ، بل ساعد أيضاً على تضييق الهوة التى تفصل الدراسة النظرية للنظم عن الدراسة التى تعتمد فى المحل الأول على ملاحظة الحياة الاجتماعية عند هؤلاء البدائيين. وقد سبق أن ذكرنا أن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يستشهدون من حين لآخر فى كتاباتهم عن طبيعة النظم الاجتماعية وأصولها ببعض الأمثلة المستمدة من كتابات المستكشفين عن المجتمعات المتأخرة ؛ وذكرنا أيضاً أن تلك المجتمعات البدائية أصبحت فى القرن التاسع عشر الموضوع الرئيسى الذى انصرف إليه اهتمام فئة من العلماء ممن كانوا يعنون بتطور الثقافة والنظم ، ولكنهم كانوا يعتمدون كلية على ملاحظات الآخرين ، وهذا معناه استمرار الفصل والتمييز بين الشخص الذى يقوم بالتفكير النظرى وذلك الذى يقوم بالملاحظة. وقد اتحد الاثنان معاً فى النهاية فى الأنثربولوچيا الوظيفية على ما سوف أبين بالتفصيل فى المحاضرة التالية ؛ وبذلك ظهرت الأنثربولوچيا الاجتماعية بالمعنى

الحديث كعلم متميز عن غيره من العلوم ، تُفحص فيه موضوعات علم الاجتماع العامة النظرية ، وتُختبر عن طريق دراسة المجتمعات البدائية .

وكان للنهج الوظيفى أثر آخر يظهر فى التغييرات التى أدخلها على المنهج المقارن سواء من ناحية الفرض أو طريقة الاستخدام . وقد رأينا أن العلماء الأوائل كانوا يعتبرون المنهج المقارن وسيلة لإقامة تصوراتهم هم عن تاريخ النظم فى حالة عدم وجود تاريخ مُدوّن ، وأن طريقتهم فى استخدام هذا المنهج كانت تنحصر فى عقد المقارنات بين أمثلة من العادات أو النظم الجزئية التى كانت تُجمع – كيفما اتفق – من جميع أنحاء العالم ؛ ولكن بعد أن قبل العلماء فكرة النسق كمسلمة أولية – على حد تعبير رادكليف براون – لم يعد موضوع البحث هو التصنيف الإثنولوجى ووضع المقولات الثقافية ونظريات التطور الفرضى ؛ بل أصبح موضوعه – فى الدراسات التى تجرى على مجتمعات معينة بالذات – هو تحديد المناشط الاجتماعية وتبيين وظائفها داخل نطاق الأنساق الاجتماعية ؛ كما أصبح هدف الدراسات المقارنة هو مقارنة النظم من حيث هى أجزاء فى الأنساق الاجتماعية ، أى مقارنتها فى علاقتها مع كل الحياة الاجتماعية السائدة فى تلك المجتمعات . فالأنثربولوجى الاجتماعى الحديث لا يعقد المقارنات بين عادات جزئية وإنما بين أنساق من العلاقات . وهذه نقطة أخرى سوف أعود إلى الكلام عنها فى المحاضرات التالية .

ونصل الآن إلى المسلّمة الثانية من مسلمات الأنثربولوجيا الوظيفية ، ومؤداها أن الأنساق الاجتماعية أنساق طبيعية يمكن ردها إلى قوانين اجتماعية ، وأن ليس من الضرورى معرفة تاريخ هذه الأنساق حتى يمكن دراستها دراسة علمية صحيحة . ويجب أن أعترف أن هذا يبدو لى على أنه الوضعية النظرية فى أسوأ صورها ؛ كما أعتقد أن من حقنا مطالبة الذين يقررون أن غاية الأنثربولوجيا الاجتماعية هى الوصول إلى قوانين اجتماعية تشبه القوانين التى يصوغها العلماء

الطبيعيون أن يقدموا لنا مثل هذه الصيغ التى تسمى (قوانين) فى تلك العلوم . ولكن لم يظهر للآن أى شئ يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية ؛ وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض الأحكام الحتمية أو الغائية أو العملية . وقد أتت كل التعميمات التى حاول بعض العلماء إطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها — هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعانى الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة فى صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط (١).

وما دام الأمر كذلك ، فإنه يحق لنا أن نتشكك أيضاً فيما إذا كانت الأنساق الاجتماعية هى فى حقيقتها أنساق طبيعية على الإطلاق ، وأن نتساءل

---

(١) فى أثناء المناقشات التى دارت على صفحات مجلة *Man* والتى أشرت إليها فى المقدمة عارض الأنثربولوچى البولندى أندريچسكى S. Andrzejewski هذا الاتجاه الذى يتجه اليه إيڤانز بريتشارد من الميل إلى إنكار قدرة الأنثربولوچيا الاجتماعية على صياغة التعميمات والقوانين الصادقة . وقد ضرب أندريچسكى فى خطابه *Man*, May, 1951, No. 120 بعض أمثلة للقوانين أو التعميمات القانونية . ومن هذه القوانين ارتباط انتشار تعدد الزوجات بالتفاوت الاقتصادى الشديد فى المجتمعات البدائية ، وأن الحروب تؤدى إلى ظهور الحكم الانفرادى ، وأن الزيادة الكبيرة فى عدد السكان تؤدى إلى الحرب . ويرى أندريچسكى أن ثمة أمثلة أخرى يمكن ذكرها للتدليل على وجود القوانين الاجتماعية ، وإن كان العلماء مع ذلك لم يصوغوا حتى الآن إلا عدداً قليلا نسبياً من هذه القوانين ، ولكن ذلك يرجع فى الأغلب إلى حداثة العلوم الاجتماعية . ونفس هذا الموقف كان الناس يقفونه فى العادة من كل العلوم الأخرى فى أول عهدها ؛ ولو صدقت هذه المزاعم لما كانت هناك الآن علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوچيا — ولكن أحد الأنثربولوچيين البريطانيين ، وهو لورد راجلان Lord Raglan رد على الدكتور أندريچسكى فى عدد أكتوبر من نفس السنة يفند ما يذهب إليه عن طريق التشكيك فى أن القضايا التى ذكرها تؤلف قوانين مطلقة . ويبين لورد راجلان مثلا أنه ليس ثمة تفاوت اقتصادى عند قبائل أستراليا ومع ذلك فهم يعرفون نظام تعدد الزوجات ، وأن قبائل الماساى فى شرق إفريقيا من أشد الشعوب حباً فى الحرب ومع ذلك فالحكم فيها ديمقراطى ولم يظهر فيها ديكتاتور واحد ، وأخيراً فإن بلاد البنغال متخمة بالسكان ومع ذلك فإنهم من أشد الشعوب حباً فى السلام . **المترجم**

عما إذا كان من الممكن مقارنة النسق القانونى مثلا بالنسق الفسيولوجى أو النسق الذى ينتظم الكواكب السيارة . والحق أننى لا أستطيع أن أجد أى سبب أو مبرر وجيه لاعتبار النسق الاجتماعى من نفس نوع النسق العضوى أو غير العضوى ؛ فهو — فيما أرى — نوع متميز تماماً من النسق . وأظن أن الجهود التى يبذلها بعض العلماء للكشف عن القوانين الطبيعية للمجتمع هى جهود ضائعة لا طائل تحتها ولن تؤدى إلا إلى إثارة بعض مناقشات جوفاء عن المناهج . ومهما يكن من أمر ؛ فإننى لست ملزماً بأن أبرهن على عدم وجود مثل هذه القوانين ، وإنما على الذين يقولون بوجودها أن يظهرونا عليها .

والعلماء الذين يرون فى هذه المشكلة مثل هذا الرأى الذى ذكرته يجب أن يسألوا أنفسهم : هل يمكن الآن قبول دعاوى الوظيفيين بعدم لزوم تاريخ النظم الاجتماعية لفهمها ؟ لأن هذه الدعوى تنشأ فى حقيقة الأمر من اعتناق فكرة معينة عن النسق والقانون فى الأمور الإنسانية تختلف تمام الاختلاف عن الفكرة التى نعتنقها نحن بهذا الصدد . وأعتقد أن عرض هذه المسألة هنا بسرعة وفى إيجاز سوف يتيح لى الفرصة لتحديد موقفى بالضبط ، لأننى لا أحب حين أنقد بعض الدعاوى والافتراضات التى تكمن وراء المذهب الوظيفى أن يظن بى الخروج تماماً على هذا المذهب ورفض اتباعه فى النواحى الأخرى ، أو المروق على تعاليم أستاذىَّ مالينوفسكى وراد كليف بروان ، أو أننى لا أومن بإمكان فهم المجتمعات أو دراستها دراسة منهجية أو الوصول إلى أية أحكام عامة مهمة تتعلق بها .

ولست أبغى بكلامى هنا عن التاريخ مناقشة الفروض الإثنولوجية سواء كانت من النوع النشوئى أو النوع الانتشارى . فهذا الموضوع يمكن اعتباره الآن منتهياً تماماً . ولكننى أريد أن أناقش مسألة أهمية

تاريخ النظم الاجتماعية فى دراسة هذه النظم حين يكون لدينا عنها معلومات تاريخية مؤكدة ومفصلة . ولم يتعرض الفلاسفة الأخلاقيون فى القرن الثامن عشر وكذلك علماء القرن التاسع عشر لهذه المسألة ، لأنه لم يجل بخاطرهم قط أن دراسة النظم قد تكون شيئاً آخر خلاف دراسة تطورها. وكان هدفهم الأخير من دراساتهم الطويلة الشاقة هو إقامة تاريخ طبيعى شامل للمجتمع الإنسانى ، ولذا كانوا يتصورون القوانين الاجتماعية على أنها قوانين للتقدم . ولا تزال الأنثربولوچيا فى الولايات المتحدة تنحو نحواً تاريخياً فى الأغلب ولا تهتم بالبحث عن القوانين . والعلماء الأمريكيون يشكون - مثلى تماماً - فى إمكان الوصول إلى هذه القوانين ؛ ومن هنا كانت الأنثربولوچيا الأمريكية تعتبر أشبه بالإثنولوچيا منها بالأنثربولوچيا الاجتماعية فى نظر الأنثربولوچيين الوظيفيين فى انجلترا . فالعلماء الإنجليز يرون أن البحث فى تاريخ المجتمعات ليس من عمل الأنثربولوچى الاجتماعى ؛ بل إن معرفة هذا التاريخ لن تساعد فى شئ على فهم وظيفة النظم فى تلك المجتمعات . وهذا الموقف نتيجة منطقية من افتراضهم أن المجتمعات أنساق طبيعية ينبغى دراستها بنفس الطرق التى يتبعها العلماء الطبيعيون - كعلماء الكيمياء والبيولوچيا مثلا - ما أمكن تطبيق هذه الطرق .

وقد أخذت هذه المشكلة تزداد ظهوراً فى هذه الأيام بعد أن بدأ الاهتمام يشتد بدراسة المجتمعات التى تنتمى إلى ثقافات تاريخية . ولم يكن على الأنثربولوچيين جناح أن يغفلوا أمر التاريخ طالما كانت دراساتهم منحصرة فى الشعوب التى لا تحتفظ بتاريخ مدوّن مثل سكان أستراليا الأصليين أو سكان جزر البحر الجنوبى . أما الآن ، وبعد أن بدأوا يدرسون المجتمعات الريفية فى الهند وأوربا وعند العرب البدو وما شابه

ذلك من المجتمعات فى كثير من أنحاء العالم ، لم تعد ثمة مندوحة عن أن يخضعوا للأمر الواقع وأن يختاروا بصراحة بين أحد أمرين : إما أن يسقطوا الماضى الاجتماعى من اعتبارهم كلية ، وإما أن يدخلوه فى الاعتبار وهم يدرسون الحاضر الاجتماعى .

أما العلماء الذين لا يقرون الوظيفيين على موقفهم من التاريخ فيرون أنه على الرغم من ضرورة القيام بدراسات خاصة عن المجتمعات فى حالتها الراهنة والقيام بدراسات أخرى متميزة عن تطورها فى الماضى واستخدام طرائق ووسائل مختلفة فى كل من النوعين من الدراسات ، وعلى الرغم من أنه قد يستحسن أن يقوم بهذه الدراسات المختلفة — فى بعض حالات معينة على الأقل — أشخاص مختلفون ، فإن معرفة ماضى ذلك المجتمع تساعد على الوصول إلى فهمٍ أفضل لطبيعة الحياة الاجتماعية الحالية فى تلك المجتمعات . فليس التاريخ مجرد تتابع للتغيرات واحداً بعد الآخر ، وإنما هو — كما قال بعض العلماء — نموٌ وتطور وتقدم . فالماضى يحتويه الحاضر كما يوجد الحاضر فى المستقبل . ولست أعنى بذلك أنه يمكن فهم الحياة الاجتماعية عن طريق معرفة ماضيها ، وإنما أعنى أن هذه المعرفة تهيئ لنا فهماً أوفى وأعمق لتلك الحياة مما نحصل عليه لو أن ماضيها كان مجهولا لنا . ومن الواضح أيضاً أنه لا يمكن دراسة مشكلات التطور الاجتماعى إلا فى حدود التاريخ ، وأن التاريخ وحده يهيئ لنا مواقف تجريبية ملائمة يمكن أن نختبر فيها الفروض التى تضعها الأنثربولوجيا الوظيفية .

وهناك أشياء أخرى كثيرة يمكن أن تقال عن هذا الموضوع ، ولكنكم قد ترون أن هذه مسألة عائلية خاصة لا تصلح للمناقشة والبحث بالتفصيل أمام الجمهور العام ، وأن الأفضل مناقشتها بتفصيل فى اجتماع قاصر على المتخصصين . وعلى ذلك فسوف أترك الأمر عند هذا الحد مكتفياً بتقرير

قيام ذلك الخلاف أو الانقسام فى الرأى . ولكن ما دمت قد ذكرت لكم أننى وبعض العلماء الآخرين نقف موقفاً مخالفاً لمعظم العاماء فى انجلترا لأننا نعتبر الأنثربولوچيا الاجتماعية من الدراسات الإنسانية humanities وليس من العلوم الطبيعية natural sciences ، فإن الإنصاف يقتضينى أن أعرض عليكم وجهة نظرى فيما يختص بمنهج الأنثربولوچيا الاجتماعية وأهدافها .

فى رأيى أن الأنثربولوچيا الاجتماعية أقرب إلى بعض فروع الدراسات التاريخية — مثل التاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والأفكار اللذين يختلفان تماماً عن التاريخ السردى القصصى والتاريخ السياسى — منها إلى أىٍّ من العلوم الطبيعية . وقد ساعد على إخفاء التشابه بين هذا النوع من التأريخ والأنثربولوچيا الاجتماعية أن الأنثربولوچيين الاجتماعيين يدرسون الحياة الاجتماعية من الواقع المباشر ، بينما يدرسها المؤرخون بطريقة غير مباشرة أى من الوثائق المدونة وغيرها من المصادر ؛ كما أن علماء الأنثربولوچيا الاجتماعية يدرسون المجتمعات البدائية التى لا يوجد لديها تاريخ مسجل ، ويهتمون على العموم بدراسة المشكلات والموضوعات المتزامنة Syhchronic بينما يدرس المؤرخون مسائل حدثت فى أزمان مختلفة diachronic . وإننى أوافق الأستاذ كروبر Professor Kroeber (١) على أن هذه الاختلافات تتعلق بوسائل البحث وبالنقط التى ينبغى إبرازها وتوضيحها وليست اختلافات على هدف العلم أو منهجه ؛ كما أتفق معه على أن جوهر منهج التأريخ

---

(1) A. L. Kroeber, "History and Science in Anthropology", *American Anthropologist*, 1935.

والأنثربولوچيا الاجتماعية على السواء هو الوصف التكاملي ، وذلك على الرغم من أن التأليف الأنثربولوچي يظهر فى العادة على مستوى عالٍ من التجريد لا يتوفر فى التأليف التاريخي ، وأن الأنثربولوچيا تهدف بصراحة وفى إصرار لا يتوفران فى التاريخ إلى المقارنة والتعميم (١) .

ويمكن تقسيم ما يفعله الأنثربولوچي الاجتماعي — حسب تصوري أنا للمسألة — إلى ثلاث مراحل . ففي المرحلة الأولى يقوم الأنثربولوچي بنفس العمل الذى يؤديه الإثنوجرافى ، أى أنه يذهب ليعيش فى أحد الشعوب البدائية فيتعلم أسلوب حياتهم كما يتعلم كيف يتكلم لغتهم وكيف يستخدم فى تفكيره نفس التصورات أو المفهومات ويشعر بنفس القيم السائدة عندهم ؛ ثم يُخضع هذه التجربة بعد ذلك للنظرية النقدية التأويلية ويختبرها فى ضوء المقولات الذهنية والقيم الموجودة فى ثقافته هو نفسه وبالإشارة إلى أصول الأنثربولوچيا الاجتماعية ؛ أى أنه — بقول آخر — يترجم من إحدى الثقافتين إلى الثقافة الأخرى .

---

(١) يعتبر كروبير ، الذى شغل كرسى الأستاذية فى جامعة كاليفورنيا فترة طويلة من الزمن قبل انتقاله إلى جامعة كولومبيا ، من أهم علماء الأنثربولوچيا الأمريكيين الذين يرون وجود تشابه كبير بين الأنثربولوچيا والتاريخ ؛ ولذا كان من أول المسارعين إلى تعضيد إيڤانز بريتشارد فى هذه الدعوى على صفحات مجلة *Man* . فقد كتب فى عدد يناير ١٩٥١ يقول إنه يتفق مع إيڤانز بريتشارد فى كل النقط العامة التى أثارتها محاضرته التى أشرنا إليها (وبالتالى هذا الكتاب) ؛ وإنه يعتقد أن معرفة التاريخ تساعد مساعدة فعالة على تفهم المجتمع أو الثقافة . وأن الظاهرات التى يعالجها الأنثربولوچيون — وبخاصة الظاهرات الثقافية — يصعب جداً الوصول منها إلى قوانين عامة وإن كانت تقبل التبويب فى نماذج أو أنماط ، وأن الهدف الصحيح للأنثربولوچيا ليس هو الوصول إلى التجريدات العامة بقدر ما هو الوصول إلى التمييز بين النماذج المختلفة . بيد أنه إذا كان من الصعب اعتبار الأنثربولوچيا علماً كالعلوم الطبيعية فإنه يصعب أيضاً — فى رأى كروبير — تصنيفها ضمن الفنون ، لأن الفنون تخلق نماذج لم تكن موجودة من قبل بينما تحاول الأنثربولوچيا — والتأريخ — الكشف عن النماذج الموجودة بالفعل . — **المترجم** .

والمرحلة الثانية تتعلق بنفس تلك الدراسة الإثنوجرافية لذلك المجتمع البدائى بالذات ، ولكنه يحاول فيها أن يتخطى ذلك الطور الأدبى الانطباعى ويكشف عن الترتيب البنائى لذلك المجتمع حتى يغدو مفهوماً واضحاً ، ليس فقط على مستوى الشعور والفعل – كما هو الحال بالنسبة لأحد أفراد المجتمع ذاته أو بالنسبة للشخص الغريب الذى تعلم عاداتهم وأساليبهم المرعية وشارك فى حياتهم – بل أيضاً على مستوى التحليل الاجتماعى (١). فكما أن العالم اللغوى لا يقنع بمجرد فهم إحدى اللغات الوطنية وإجادة التحدث بها وترجمتها وإنما يحاول تبين نظم الأصوات والقواعد فيها ، كذلك الأنثربولوجى الاجتماعى لا يقنع بملاحظة ووصف الحياة الاجتماعية لدى أحد الشعوب البدائية وإنما يحاول تبين الترتيب البنائى الذى يكمن تحتها ؛ أى النماذج والأنماط التى يمكنه – بعد أن يحددها بدقة – أن يستعين بها فى رؤية المجتمع ككل أو كطائفة من التجريدات المترابطة .

وبعد أن يُعين الأنثربولوجى الاجتماعى هذه الأنماط البنائية السائدة فى المجتمع الذى يدرسه تبدأ المرحلة الثالثة من عمله ، وفيها يقوم بمقارنة هذه الأنماط بتلك التى تسود فى المجتمعات الأخرى . وكل دراسة جديدة لمجتمع جديد توسع من مجال معرفته بأنواع الأبنية الاجتماعية الأساسية ، وتسهل عليه مهمة تصنيفها وتحديد خصائصها وملامحها الأساسية ، وتعيين أسباب تباينها .

وأعتقد أن معظم زملائى يرفضون هذا الرأى وأنهم يفضلون عليه تشبيه عمل الأنثربولوجى الاجتماعى بعمل العلماء الطبيعيين ، ووصف ذلك العمل فى لغة مناهج العلوم الطبيعية . ففى رأيى أن الأنثربولوجيا الاجتماعية تنظر

---

(1) Claude Lévi - Strauss. *"Histoire et Ethnologie"* ' *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949 .

إلى المجتمعات على أنها أنساق خلقية أو رمزية وليست أنساقاً طبيعية (١)، وأنها لا تهتم بالعملية مثلما تهتم بالشكل التخطيطى العام ، وأن غايتها بالتالى هى الكشف عن الأنماط والنماذج وليس الوصول إلى القوانين ، كما أنها تحاول التدليل على الارتباط والخلو من التناقض وليس على قيام علاقات ضرورية بين مختلف أنواع النشاط الاجتماعى ، وأنها تؤوِّل أكثر مما تفسِّر. وهذه الاختلافات هى فى الواقع اختلافات جوهرية فى التصورات والمفاهيم ذاتها وليست اختلافات لفظية .

ويتضح من ذلك أن هناك طائفة كبيرة من المشكلات المتعلقة بمنهج الأنثربولوجيا الاجتماعية لم تُحَلّ بعد ، وذلك بالإضافة إلى المشكلات الفلسفية التى تكمن تحتها . ومن أمثلة ذلك : هل يجوز للأنثربولوجى أن يؤوِّل الحقائق الاجتماعية تأويلا سيكولوجياً ؟ هل يعتبر المجتمع والثقافة ميداناً واحداً للبحث أو ميدانين منفصلين ، وما العلاقة بين هذين النوعين من التجريـــــد ؟ ما معنى البناء والنسق والوظيفة وغيرها من المصطلحات ؟ هل الأنثربولوجيا الاجتماعية علم طبيعى لا يزال فى مرحلته الجنينية أو أنها فى محاولتها الوصول إلى القوانين الاجتماعية تسير وراء سراب خادع ؟ — ولا يزال علماء الأنثربولوجيا مختلفين أشد الاختلاف حول هذه المسائل ، ولن يكفى الجدال وحده ، مهما طال وعلا ، لحل تلك الاختلافات فى الرأى . والحكَم الوحيد الذى يقبله الجميع هو الاحتكام إلى الحقائق ، أى إلى حُكم البحث . وسوف أناقش فى المحاضرة التالية هذا الجانب من الأنثربولوجيا الاجتماعية .

---

(١) لم يبين لنا إيفانز بريتشارد – سواء فى هذا الكتاب أو فى محاضرة ماريت Marett المشهورة – مايعنيه من أن المجتمعات أنساق خلقية أو رمزية وليست أنساقاً طبيعية. ولكن يتبين من أحاديثه الخاصة وكذلك من دروسه بجامعة أكسفورد أنه يقصد بذلك أن النسق الاجتماعى ليس نسقاً آلياً أو ميكانيكياً كالنسق الفيزيقى مثلا وذلك لدخول بعض القيم الخلقية والجمالية فيه — المترجم

(٤)

الدراسة الحقلية والتقليد التجريبى

استعرضنا فى المحاضرتين الثانية والثالثة تطور النظرية فى الأنثربولوچيا الأجتماعية ، ورأينا أن هذه النظرية كانت تغير اتجاهها من جيل لآخر بازدياد معرفة العلماء بالشعوب البدائية . وسوف أتناول بالحديث فى هذه المحاضرة مسألة ذلك النمو أو الزيادة فى المعرفة .

إن هناك ميلا عاماً — ولكنه غير ضار — للتشكك فى النظريات ومعارضتها بالتجارب . ومع ذلك فليست النظرية المقررة الثابته إلا تعميماً من التجربة ، كما أنها تؤكد — من ناحية أخرى — التجربة ذاتها وتؤيدها . وليس الفرض العلمى إلا فكرة أو رأياً لم يتأكد بعد ولكنه يذهب إلى أنه — استناداً إلى المعلومات المعروفة من قبل — يمكن الزعم أن بعض الحقائق الأخرى الجديدة هى من نوع معين بالذات . والواقع أنه بدون النظريات والفروض فان يمكن القيام بأى بحث أنثربولوچى ، لأن الكشف عن الأشياء أو العثور عليها لا يتم إلا بالبحث عنها . وكل تاريخ العلم والبحث ، سواء فى ميدان العلوم الطبيعية أو فى الإنسانيات ، يدلنا على أن الاكتفاء بجمع الحقائق الذى لا توجهه منذ البداية نظرية معينة تتحكم فى الملاحظة وفى الاختيار عملٌ قليل القيمة .

ومع ذلك فلا يزال هناك من يقول إن علماء الأنثربولوچيا يذهبون لدراسة الشعوب البدائية وفى أذهانهم بعض أفكار نظرية سابقة تؤثر ولا شك فى دراساتهم للحياة الوحشية وتلونها ؛ وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالأشخاص

العاديين الذين يذهبون إلى تلك الشعوب للقيام بمهمة معينة وقد خلت أذهانهم تماماً من مثل تلك الأفكار والانحيازات السابقة ، مما يساعدهم على تسجيل الحقائق والوقائع كما يرونها بالفعل ودون أى تحيز أو انحراف . والحقيقة أن الاختلاف بين الباحث الأنثربولوجى والشخص العادى غير المتفرغ اختلاف من نوع آخر تماماً . ويتمثل هذا الاختلاف فى أن الباحث الأنثربولوجى يقصد من القيام بالملاحظة الإجابة على مشاكل معينة نشأت من النظريات والتعميمات العلمية المتخصصة ، بينما يقصد الرجل العادى من ملاحظاته الإجابة على بعض الأسئلة التى تنهض من الأفكار الشائعة بين عامة الناس . فلكل منهما إذن أفكاره ونظرياته ، ولكن نظريات الباحث المتخصص نظريات ذات طابع منهجى لا يظهر فى الأفكار العامة الشائعة .

وتاريخ الأنثربولوجيا الاجتماعية يمثل ، من بعض نواحيه ، المحاولات المستمرة لإحلال المعرفة اليقينية عن الشعوب البدائية محل الأفكار القديمة التى لا تستند إلى حقائق مؤكدة . وكل خطوة حققتها الأنثربولوجيا فى هذا الشأن كانت تتناسب — إلى حد ما — مع ازدياد المعرفة المنظمة الصحيحة. وعلى أى حال فالعبرة هنا بمدى توفر الحقائق اليقينية المؤكدة وتنوعها ،بينما تقتصر وظيفة النظرية على استثارة الملاحظة وتوجيهها فى جمع تلك الحقائق. ولن نعطى فى هذه المحاضرة من الاهتمام للأفكار الشائعة بين عامة الناس بقدر ما نعطى للآراء أو الأفكار السائدة بين أوساط الكتّاب الذين عالجوا فى كتاباتهم النظم الاجتماعية .

والذى يبدو للوهلة الأولى من هذه الكتابات هو أن التفكير النظرى عن الرجل البدائى كان يتراوح بين طرفى نقيض . كانت الكتابات الأولى تضع الرجل البدائى فى منزلة لا ترتفع كثيراً عن منزلة الحيوان وتصور حياته مزيجاً من الفقر والعدوان والخوف ، فإذا بالكتابات التالية تمثله إنساناً رقيقاً

مهذباً يعيش فى رخاء وسلام ودعة . كان الكتاب الأوائل يتصورونه إنساناً متمرداً لا يخضع لأى قانون أو عرف ثم أصبحوا يتصورونه عبداً ذليلا لكل قانون وكل عرف . كانت الفكرة الأولى عنه أنه محروم من الوجدانات والمشاعر والعقائد الدينية ثم أصبحت الفكرة عنه أن جانباً كبيراً من تفكيره يدور حول المقدّس كما أن جانباً كبيراً من نشاطه يدور حول الشعائر والطقوس الدينية . كانوا يرونه مخلوقاً فردياً أنانياً يفترس الضعيف ويُمسك عليه كل ما تصل إليه يداه ، ثم رأوه بعد ذلك شيوعياً يُشرك غيره معه فى الأرض والمتاع . كانت حياته الجنسية ضرباً من الانحلال والإباحية المطلقة فإذا به يصبح فى الكتابات المتأخرة نموذجاً للعفة والأمانة الزوجية . كان يُرمى فى البداية بالكسل والتبلّد اللذين لا يمكن إصلاحهما فإذا به يوصف فيما بعد بأنه مثال لليقظة والجد والاجتهاد . وقد يكون سبب هذا التضارب هو أن الرغبة الشديدة فى تغيير فكرة سابقة شائعة قد تدفع أثناء اختيار وجمع الشواهد التى تعارضها إلى تشويه الواقع ولكن فى الناحية المقابلة .

واعتماد النظرية على الحقائق التى تتضمنها هذه التأملات وتأثير كل منها فى الأخرى يمكن رؤيته بوضوح فى كل تطـور الأنثربولوجيا الاجتماعية . فالفكرة التى كانت سائدة عن الرجل البدائى فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر من أنه كان يحيا «حياة منعزلة فقيرة قذرة وحشية قاسية وقصيرة» لم تكن تقوم على أساس متين فى حقيقة الأمر ، ولكن من الصعب مع ذلك أن نرى أىّ نتيجة أخرى كان يمكن استخلاصها من كتابات الرحالة المعاصرين الذين كانوا فى معظم الأحيان يصفون البدائيين الذين اتصلوا بهم كما لو كانوا «لا يملكون شيئاً يُخول لهم حق الانتساب للجنس البشرى غير مجرد النُطق» — على ما يقول سير جون تشاردن Sir John Chardin عن الجراكسة

الذين جاب بلادهم فى عام ١٦٧١(١)- أو أنهم «لا يختلفون عن الوحوش إلا قليلا» - على ما يقول الأب ستانيسلاوس Father Stanislaus عن هنود پيرو الذين زارهم عام ١٦٩٨ . (٢) وكتب الرحلات القديمة ، سواء كانت تصور الرجل الهمجى فى صورة الجلف الخشن أو فى صورة الإنسان النبيل الرقيق مليئة كلها على العموم بالتخيلات والأكاذيب والافتراءات والأحكام غير الدقيقة .

ومن الإنصاف فقط أن نقول إن أخلاق الرحالة نفسه ومزاجه الشخصى وطباعه كان لها دخل كبير فيما يكتبه ، وأنه ابتداءً من القرن السادس عشر كانت تظهر ، بين الفينة والفينة ، كتبٌ تصف الحياة البدائية بطريقة رصينة تلتزم الجد والواقع . من ذلك ما كتبه آندروباتل Andrew Battel الإنجليزى مثلا عن سكان الكنغو وما كتبه القسيس اليسوعى البرتغالى چيروم لوبو Jerome Lobo عن الأحباش ، ووليام بوسمان William Bosman الهولندى عن سكان ساحل الذهب «غانة» ، وكذلك كتابات الكابتن كوك Captain Cook عن أهالى البحار الجنوبية . وهذه أمثلة قليلة فقط يمكن إضافتها إلى الأسماء التى ذكرناها فيما مضى . وكان هؤلاء يكتبون بنفس الروح التى كتب بها الأب لوبو Lobo الذى «يبدو أنه أفلح بطريقته البسيطة الخالية من التكلف فى أن يصف الأشياء كما رآها ، وأن يصور الطبيعة من واقع الحياة ذاتها ، كما أنه كان يعتمد على حواسه وليس على مخيلته» (٣) ، على ما يقول فيه الدكتور چونسون Dr. Johnson الذى ترجم كتابه *Pinkerton's Voyages*.

---

(1) *Pinkerton's Voyages Vol. IX*, 1811, *p. 143*.

(2) John Lockman, *Tarvels of the Jesuits*, vol. I, 1743, p. 93.

(3) *Pinkerton's Voyages*; vol XV, 1814, p. I.

وحين كان هؤلاء الرحالة الأوائل من الأوربيين يتجاوزون حد الوصف البحت والأحكام الشخصية فإنهم كانوا يهدفون على العموم إلى إظهار أوجه الشبه بين الشعوب البدائية التي كانوا يكتبون عنها والشعوب القديمة التي كانوا يقرأون عنها في الكتب ، وذلك في الأغلب بقصد أن يبينوا أن الثقافات العليا كانت تؤثر في الثقافات الدنيا خلال كل عصور التاريخ . وهكذا يعقد الأب لافيتو مثلا كثيراً من المقارنات بين قبيلتي الهيرون والإيروكوا عند الهنود الحمر من ناحية واليهود والمسيحيين الأوائل وأهالي إسبرطة وكريت والمصريين القدماء من الناحية الأخرى ؛ كما يحاول الرحالة الفرنسي دو لا كريكانيير de la Crequinière — الذي زار جزر الهند الشرقية في القرن السابع عشر — أن يتعرف على التشابه بين بعض عادات الهنود والعادات اليهودية واليونانية والرومانية ؛ وكان هدفه الأخير من ذلك هو الوصول إلى فهم أفضل للأسفار المقدسة وللكتاب الكلاسيكيين ، لأن «معرفة عادات الهنود» — على ما يقول هو نفسه — «ليست ذات أهمية في حد ذاتها» (١) .

وفي الفترة التي انقضت بين ذيوع كتابات الفلاسفة الأخلاقيين وبدء ظهور الكتابات الأنثربولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة ، أي بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر ، كانت معلوماتنا عن الشعوب البدائية وشعوب الشرق الأقصى قد زادت زيادة كبيرة ، كما اتسع نطاق الاستعمار الأوروبي لأمريكا وتوطدت أقدام الحكم البريطاني في الهند وتم استيطان المهاجرين الأوربيين في كل من أستراليا ونيوزيلنده وجنوب إفريقيا.

---

(1) *Customs of the East Indians*, 1705, p. VIII. (Translated from *Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux*, 1704,p. VIII .

وقد بدأ الوصف الإثنوجرافى لشعوب هذه المناطق كلها يتخذ طابعاً جديداً يختلف تمام الاختلاف عن أقاصيص وحكايات الرحالة ؛ ويظهر فى شكل دراسات مفصلة على أيدى المبشرين والحكام هناك . فقد كان أمام هؤلاء فرص أفضل للملاحظة ، كما أنهم كانوا يتمتعون بثقافة أعلى من ثقافة الرحالة من السادة الأغنياء فى العصور السابقة .

وعلى ضوء المعلومات الجديدة تبين أن كثيراً من الأفكار المسلم بها عن الشعوب البدائية كانت غير صحيحة أو متحيزة . وقد سبق أن ذكرنا أن نفس هذه المعلومات الجديدة كانت كافية وصالحة — سواء من ناحية الكم أو الكيف — لأن يشيّد عليها مورجان وماكلينان وتايلور وغيرهم علماً مستقلا بذاته يكرّس نفسه فى المحل الأول لدراسة المجتمعات البدائية. وأخيراً فإن وفرة المعلومات والحقائق مكّنت للعلماء أن يخضعوا تلك التأملات النظرية للفحص والاختبار وأن يضعوا فروضاً جديدة تقوم على أساس متين من الحقائق الإثنوجرافية .

وحين نقول إن الحقائق هى التى قررت فى النهاية مصير النظريات فإننا لا نقصد الحقائق العارية المشخصة وإنما نقصد العلم اليقين بتوزعها ومعناها. ولنضرب مثلا لذلك : المعروف أن نظام الانتساب إلى الأم سجله لنا كثير من المؤرخين القدماء وفى العصور الوسطى عند عدد من الشعوب البدائية ؛ فقد سجله هيرودوت عند الليقيين وسجله المقريزى عند البجة وسجله كثير من الكتاب فى العصر الحديث عند كثير من الشعوب ؛ إذ قرر وجوده كل من لافيتو عند الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية ، وباوديتش Bowdich عند الأشانتى فى ساحل الذهب ، وجراى Grey عند قبائل البلاك فلوز Blackfellows

الأسترالية وكثيرون غيرهم من الرحالة عند عدد من الشعوب الأخرى(١).
وكانت هذه المعلومات تؤخذ على أنها مجرد غرائب وطرائف حتى جاء باخوفن وماكلينان ونبها الأذهان إلى أهميتها القصوى بالنسبة للنظرية الاجتماعية.
ولو كان تمّ جمعُ تلك المعلومات وتبويبها بطريقة تبرز أهميتها وقيمتها قبل أن يكتب مين Maine كتاب «القانون القديم» لما كان سلك فى الأغلب ذلك السبيل الذى انتهجه فيه ، والذى اضطر لتعديله فى كتاباته الأخرى على ضوء الشواهد البيِّنة المنظمة .

وتعتبر كتابات ماكلينان من أفضل الأمثلة التى توضح لنا العلاقة بين الحقائق والنظريات التى تقوم عليها . ولم يكن ماكلينان مخدوعاً فى القيمة الحقيقية لكثير من الكتّاب الذين كان يعتمد عليهم ؛ فقد كان يصف كتاباتهم بأنها سطحية وهزيلة وأنها تعانى من كل أنواع التحيز والهوى الشخصى. ولكن حتى لو كان أشد حيطة واحتراساً مما كان عليه بالفعل لما أمكنه فى الأغلب أن يتلافى بعض الأخطاء التى أدت به إلى سلسلة من النظريات غير الصحيحة .
فكل الدلائل والشواهد التى كانت تحت يديه تبرر ما ذهب إليه من أن نظام الانتساب إلى الأم كان هو النظام السائد بين كل سكان أستراليا الأصليين .
ونحن نعرف الآن أن هذا غير صحيح . كذلك ليس صحيحاً – كما كان يظن – أن الانتساب للأم كان هو النظام المتبع عند معظم الشعوب الهمجية الموجودة على أيامه . وكان ماكلينان يعتقد أيضاً أن الزواج البولياندرى (أى زواج المرأة الواحدة من عدة رجال فى نفس الوقت) هو أوسع أشكال الزواج انتشاراً

---

(1) Joseph François Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains*, 1724; T. H. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, 1819; George Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 1841.

بينما الواقع أن انتشاره محدود للغاية . كذلك أخطأ حين ظن أن عادة وأد البنات تشيع شيوعاً كبيراً فى المجتمعات البدائية .

بيد أن أفدح وأشنع غلطة وقع فيها ماكلينان باعتماده على هؤلاء الكتّاب هى اعتقاده أن أشد الشعوب بدائيةً وُبجْعة لم تكن تعرف نظام الزواج والعائلة ، وإذا وُجد فإنه يوجد فى صورة أولية بسيطة جداً . ولو كان يعرف - كما نعرف نحن الآن - أن هذا النظام يوجد بالفعل عند كل الشعوب البدائية بغير استثناء لما ألقى بتلك النتائج التى خلص اليها والتى تعتمد اعتماداً كلياً على الظن بعدم وجود الزواج أو العائلة فى المجتمع الأول القديم . وقد ظل هذا الظن أو الاعتقاد قائماً حتى عهد حديث جداً حين بيّن وسترمارك ، ومالينوفسكى من بعده ، أنه ليس ثمة ما يدعمه فى الحقيقة (١) .

ويمكن أن نبين بنفس السهولة أن معظم نظريات الكتاب الآخرين فى ذلك الوقت كانت غير صحيحة أو غير دقيقة ، وذلك نظراً لعدم الدقة فى تسجيل الملاحظات ولعدم كفاية المعلومات ذاتها . ومع ذلك فقد نجحوا - حتى فى الحالات التى انحرفت فيها نظرياتهم انحرافاً شديداً - فى أن يضعوا على أقل تقدير بعض الفروض عن المجتمعات "البدائية حددت خطوات" البحث الرئيسية أمام الأشخاص الذين كانت تضطرهم أعمالهم وواجباتهم إلى المكوث والإقامة بين الشعوب البسيطة فترات من الزمن قد تطول فى كثير من الأحيان. ومنذ ذلك الوقت نشأ نوع من التبادل والتعاون بين العلماء فى انجلترا وبعض المبشرين والحكام الذين يقيمون فى الأجزاء المتخلفة من العالم . كان المبشّرون

---

(1) Edward A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 1891; B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines — A Sociological Study*, 1913.

والحكام يرغبون رغبة أكيدة فى أن يضيفوا إلى معارفنا عن هذه المجتمعات وأن يستخدموا الأنثربولوچيا فى نفس الوقت لفهم تلك الشعوب التى وُكل إليهم أمرها . وقد أمكنهم بفضل الكتابات الأنثربولوچية أن يروا أن كل المجتمعات البدائية — حتى تلك التى تقف عند أسفل درجات سلم الثقافة المادية — لها أنساقها الاجتماعية المعقدة وقوانينها الخلقية وأديانها وفنها وفلسفتها كما توجد عندها البدايات الأولى البسيطة للعلم ؛ وهى كلها نـــواحٍ تستوجب الاحترام كما قد تثير الإعجاب إذا فُهمت على حقيقتها .

وقد أثرت النظريات الأنثربولوچية السائدة حينذاك تأثيراً واضحاً فى كتاباتهم وإن اختلف نوع التأثير باختلاف الكتاب . ولم يكن هؤلاء الكتاب من المبشرين والحكام يكتفون بمتابعة المشكلات النظرية التى كان يثيرها العلماء وبالاطلاع عليها ، وإنما كانوا يتصلون فى كثير من الأحيان اتصالات مباشرة بأصحاب هذه النظريات أنفسهم . وأصبح من المألوف أن يرسل العلماء من أوطانهم قوائم تحوى أسئلة عن المعلومات التى يريدون الحصول عليها إلى الأشخاص المقيمين بين الشعوب البدائية ليجيبوا عليها . وأول تلك القوائم هى القائمة التى وضعها مورجان لاستنباط مصطلحات القرابة وأرسلها إلى المبعوثين الأمريكيين فى البلدان الأجنبية . وقد اعتمد على إجاباتهم فى تأليف كتابه المشهور *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* الذى نشر فى عام ١٨٧١ ؛ ثم وضع سير چيمس فريزر بعد ذلك قائمة أسماها *Questions on the Manners, Customs, Religion, Superstitions etc., of Uncivilized or Semi-Civilized Peoples.* (١) وأرسلها إلى كثير من الناس فى كل أنحاء العالم ، وحصل بذلك على كثير من المعلومات التى ضمّنها كتاب «الغصن الذهبى *The Golden Bough*» . ولكن أكثر هذه القوائم شمولا واستيعاباً

---

(١) لا يعرف تاريخ نشره ، وإن كان يحتمل أنه نشر فيما بين عامى ١٨٨٠ و ١٨٩٠ .

هى *Notes and Queries on Anthropology*، وقد نُشرت فى شكل كتاب لأول مرة فى عام ١٨٧٤ لحساب معهد الأنثرپولوچيا الملكى Royal Anthropological Institute؛ وهو الآن فى طبعته الخامسة (١) .

وكان العلماء يتراسلون بانتظام مع هؤلاء الأشخاص الذين عرفوهم أولاً خلال كتاباتهم . فكان مورجان مثلا يراسل فيزون Fison وهاويت Howitt فى أستراليا ، كما كان فريزر يراسل سپنسر (٢) فى أستراليا وروسكو Roscoe فى إفريقيا . ومنذ عهد غير بعيد بدأ رجال الإدارة وحكام الأقاليم فى المستعمرات يتلقون فى الجامعات البريطانية دراسات فى الأنثرپولوچيا ، وهذه خطوة جديدة سوف أتكلم عنها فى المحاضرة الأخيرة . وقد كان معهد الأنثرپولوچيا الملكى أثناء ذلك كله هو حلقة الاتصال المهمة بين العالِم المقيم فى وطنه والحاكم أو الإدارى أو المبشر فى الخارج . والواقع أن هذا المعهد

---

(١) الطبعة الخامسة التى يشير اليها إيڤانز پريتشارد ظهرت فى عام ١٩٢٩ ، ولكن الكتاب ظهر فى طبعته السادسة المنقحة فى عام ١٩٥١ بعد أن نشر إيڤانز پريتشارد كتابه . والواقع أن الكتاب ليس قائمة أسئلة بالمعنى المفهوم ، وإنما هو - على الأقل فى طبعته الأخيرة المنقحة - تخطيط عام لكل المجال الأنثرپولوچى وعرض منهجى لكل الموضوعات الهامة التى يجوز أن يعرض لها الباحث الحقلى أثناء دراسته لأحد المجتمعات . وقد رتبت هذه الموضوعات ترتيباً منطقياً متماسكاً ، بحيث يمكن للباحث باتباعها أن يحصل فى النهاية على صورة متكاملة للمجتمع الذى يدرسه . - **المترجم**

(٢) المقصود هنا بولدوين سپنسر Sir Walter Baldwin Spencer وليس هربرت سپنسر الفيلسوف الاجتماعى الإنجليزى المشهور . وكان بولدوين سپنسر أستاذاً للبيولوچيا فى جامعة ملبورن فى أستراليا ولكنه أغرم بالأبحاث الأنثرپولوچية بين الشعوب البدائية . وقد ارتبط اسمه دائماً باسم چيلين F. J. Gillen واشتركا سوياً فى إخراج عدد من الكتب عن سكان أستراليا الأصليين . كذلك أتيح لبولدوين سپنسر أن يساهم مساهمة فعالة فى تقدم الدراسات الأنثرپولوچية فى أكسفورد حين ارتبط بتايلور . راجع فى ذلك كتابنا عن «تايلور» (مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف - القاهرة ١٩٥٨) . - **المترجم**

كان – منذ إنشائه فى عام ١٨٤٣ تحت اسم الجمعية الإثنولوچية بلنـــدن Ethnological Society of London يتخذ مكانـــاً يلتقى فيه كل المهتمين بدراسة الرجل البدائى .

وكثير من مؤلفات هؤلاء الكتاب غير المتخصصين عن الشعوب البدائية كانت كتابات بارعة حقاً . والواقع أن الوصف الذى نجده فى بعض هذه المؤلفـــات لا يكاد يفوقـــه حتى أفضـــل الدراسات الحقلية التى قام بها الأنثربولوچيون المتخصصون ؛ فقد كتبها رجال لهم خبرة طويلة بتلك الشعوب علاوة على إجادتهم لغاتهم . وأنا أشير هنا على الخصوص إلى أمثال كتاب كولاواى Callaway عن *The Religious System of the Amazulu* (١٨٧٠) وكتاب كودرنجتون Codrington عن *The Melanesians* (١٨٩١) وأعمال سبنسر وچيلين عن سكان أستراليا الأصليين (١) ، وكتاب چينو Junod عن *The Life of a South African Tribe* (١٩١٢ – ١٩١٣ ؛ الطبعة الفرنسية ١٨٩٨)؛ وكتاب سميث وديل Dale عن *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (١٩٢٠) . وكما ظلت ملاحظات الرحالة مصدراً قيما للمعرفة طيلة الفترة التى كان المبشرون ورجال الحكم والإدارة عاكفين أثناءها على كتابة دراساتهم المفصَّلة عن الشعوب البدائية ظلت هذه الدراسات المفصلة التى كان يكتبها هؤلاء الهواة محتفظة لوقت طويل بقيمتها العالية بالنسبة للأنثربولوچيا بعد أن أصبحت الدراسات الحقلية مسألة عادية مألوفة بين العلماء المحترفين .

ومع ذلك فقد أصبح من الواضح أنه لكى تتقدم دراسة الأنثربولوچيا الاجتماعية ينبغى على الأنثربولوچيين أن يقوموا هم أنفسهم بالملاحظة . ومن

---

(1) B. Spencer and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899; *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904; *The Arunta*, 1927.

الغريب حقاً أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر لم يكن أحد من علماء الأنثربولوجيا قام بأى دراسة حقلية، وذلك باستثناء دراسة مورجان للإيروكوا Iroquois(١). والأعجب من ذلك أنه لم يخطر لأى واحد منهم، فيما يبدو، أنه يجدر بالكاتب الذى يتناول فى كتاباته موضوعات أنثربولوجية أن يزور — ولو زيارة خاطفة — شعباً أو شعبين من تلك الشعوب التى أنفق حياته فى الكتابة عنها. ويخبرنا وليام چيمس أنه حين سأل سير چيمس فريزر عن الشعوب البدائية التى زارها صاح فريزر : «ولكن أعوذ بالله» . (٢)

ولو وجهنا إلى أحد العلماء الطبيعيين سؤالا مماثلا عن موضوعات دراسته لجاءت إجابته مختلفة تمام الاختلاف . وقد رأينا أنه من بين أوائل الأنثربولوچيين كان مين وماكلينان وباخوفن ومورجان يشتغلون بالمحاماة ؛ وكان فوستل دوكولانچ مؤرخاً للعصور الكلاسيكية والوسطى ؛ وكان سپنسر فيلسوفاً وتايلور من المهتمين بدراسة اللغات الأجنبية ؛ وكان پت ريفرز من رجال الجيش ولبوك من رجال الأعمال والبنوك وروبرتسون سميث راعياً فى الكنيسة الأسكتلندية ومتخصصاً فى دراسات العهد القديم ؛ كما كان فريزر متخصصا فى الدراسات الكلاسيكية. أما الكتاب الذين خلفوا من بعدهم فى ميدان الأنثربولوچيا فكانوا فى الأغلب من العلماء الطبيعيين . كان بواس Boas متخصصاً فى الطبيعة والجغرافيا ؛ وهادون Haddon فى الحيوانات البحرية ؛ وريفرز فى علم النفس ، وسلجمان فى علم الأمراض «الباثولوچيا» ؛ وكان إليوت سميث من علماء التشريح ، وبالفور من علماء الحيوان ، ومالينوفسكى من علماء الطبيعة ؛ كما أن رادكليف براون كان قد تدرب فى علم النفس التجريبى وإن يكن حصل على درجته

---

(1) *The League of the Iroquois,* 1851.

(2) Ruth Benedict, "Anthropology and the Humanities," *American Anthropologist*), 1948 p. 577.

الجامعية الأولى فى العلوم الأخلاقية فى كمبردج . وقد تعلم هؤلاء جميعاً أن مهمة العالم هى اختبار الفروض على ضوء الملاحظات التى يقوم بها هو نفسه. فالعالم لا يكل إلى الأشخاص العاديين القيام بالملاحظة نيابة عنه .

وقد بدأت الرحلات الأنثربولوچية فى الأصل فى أمريكا ، وذلك حين قام بُواس بدراسة قبائل البافين Baffin فى كولومبيا البريطانية ، ثم بدأت بعد ذلك بقليل جداً فى انجلترا حين قام هادون على رأس بعثة جامعة كمبردج المؤلفة من بعض العلماء لدراسة منطقة مضايق توريس Torres Straits فى المحيط الهادى فى عامى ١٨٩٨ و ١٨٩٩ . وقد اعتبرت هذه الرحلة نقطة تحول فى تاريخ الأنثربولوچيا الاجتماعية فى بريطانيا ؛ إذ ترتب عليها ظهور أمرين مهمين ومترابطين : الأول هو بدء ظهور الأنثربولوچيا كعلم يحتاج إلى التخصص والتفرغ الكاملين ؛ والثانى هو اعتبار الخبرة الحقلية عنصراً جوهرياً فى تمرين الطلاب والدارسين لهذا العلم وتكوينهم .

وكانت هذه الدراسات الحقلية الأولى تعانى كثيراً من نقط الضعف . فعلى الرغم من أن العلماء الذين قاموا بها كانوا مدربين تدريباً دقيقاً على البحث المنهجى فى أحد العلوم الطبيعية ، فإن قصر المدة التى كانوا يمضونها بين تلك الشعوب وجهلهم بلغاتهم وعدم توطد العلاقات بينهم وبين الأهالى هناك لم تسمح لهم بالتعمق فى البحث والدراسة . والواقع أنه إذا كانت تلك الدراسات الأولى تبدو هزيلة سقيمة فى نظرنا الآن ، فإن هذا يدل على مدى التقدم الذى أحرزته الأنثربولوچيا . وقد أخذت الدراسات اللاحقة تتجه بالتدريج نحو التركيز وإلقاء ضوء أكثر على كل الحياة فى تلك المجتمعات . ولعل أهم هذه الدراسات جميعها هى دراسة الأستاذ رادكليف براون — الذى كان تلميذاً

لريفرز وهادون ــ لسكان جزر الأندمان (١) . فهذه الدراسة التى استغرقت الفترة بين عام ١٩٠٦ وعام ١٩٠٨ تعتبر بحق أول محاولة يقوم بها أحــد الأنثربولوچيين الاجتماعيين لفحص النظريات الاجتماعية بالرجوع إلى مجتمع بدائى معين ، ولوصف الحياة الاجتماعية فى ذلك المجتمع بطريقة تبرز بوضوح النواحى التى تتطابق مع هذه النظريات . وربما كان لهذه الدراسة ــ من هذه الناحية ــ أهمية فى تاريخ الأنثربولوچيا الاجتماعية تفوق أهمية الرحلة إلى مضايق توريس التى كان أفرادها يهتمون بالمشــكلات الإثنولوچيــة والسيكولوچية أكثر من اهتمامهم بالنواحى الاجتماعية .

وقد سبق أن رأينا كيف أن التأملات النظرية عن النظم الاجتماعية لم تكن فى بداية الأمر تشير إلى الشعوب البدائية وتحاول وصفها إلا بطريقة عرضية ؛ وأن الأنثربولوچيا الاجتماعية الصحيحة لم تبدأ إلا فى القرن التاسع عشر بعد أن أصبحت هذه الشعوب تؤلف ميدان البحث الرئيسى لبعض المهتمين بدراسة النظم . ولكن تلك الدراسة كانت تصطبغ بصبغة أدبية خالصة كما كانت تعتمد على الملاحظات التى يجمعها الآخرون . ولقد وصلنا الآن إلى المرحلة الأخيرة الطبيعية لهذا التطور ، وفيها يقوم نفس الشخص بعمل الملاحظات وتقويمها ؛ وبذلك بدأ العالم يتصل اتصالا مباشراً بموضوع دراسته . فى الماضى كان الأنثربولوچى ــ كالمؤرخ تماماً ــ يتخذ من الوثائق والمدونات المادة الخام التى يبنى عليها دراسته ؛ أما الآن فإن ما يؤلف هذه المادة الخام هو الحياة الاجتماعية ذاتها .

وقد دفع مالينوفسكى ــ وهو تلميذ لكل من هوبهاوس وسترمارك وسلجمان ــ البحث الحقلى خطوة أبعد إلى الأمام . وإذا كان الأستاذ رادكليف

---

(1) A. R. Brown, *The Andaman Islanders, A Study in Social Anthropology,* 1922 .

براون يمتاز على مالينوفسكي باتساع معرفته بالأنثربولوچيا الاجتماعية العامة وبعمق تفكيره ، فإن مالينوفسكي يتفوق عليه فى مجال الدراسات الحقلية . ذلك أن مالينوفسكي أنفق فى دراسته لسكان جزر التروبرياند Trobriand فى ميلانيزيا أربع سنوات بين عام ١٩١٤ وعام ١٩١٨ ، وهى فترة تطول كثيراً عن المدة التى أمضاها أى أنثربولوچى آخر من قبل — وأعتقد من بعد أيضاً — فى دراسة مجتمع بدائى واحد ، كما أنه كان أول أنثربولوچى يستخدم لغة الأهالى أنفسهم فى إجراء البحث ، وكذلك أول من عاش مع الأهالى وبطريقتهم الخاصة طيلة مدة الدراسة . وبفضل هذه الظروف المواتية أمكن له أن يتغلغل فى الحياة الاجتماعية عند سكان جزر التروبرياند وأن يفهمها فهماً عميقاً استطاع معه أن يؤلف عدداً من الكتب المختلفة الأحجام تدور كلها حول وصف هذه الحياة ، وأن يواصل الكتابة فى ذلك حتى وفاته (١) .

بدأ مالينوفسكي التدريس بجامعة لندن سنة ١٩٢٤ ؛ وكنت أنا والأستاذ فيرث Professor Firth الذى يشغل الآن كرسى مالينوفسكي فى لندن أول تلميذين يدرسان الأنثربولوچيا على يديه فى تلك السنة . وفيما بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٣٠ تتلمذ عليه معظم الأنثربولوچيين الاجتماعيين الآخرين الذين يشغلون الآن كراسى الأستاذية فى بريطانيا العظمى والدومنيون . ويمكن أن نقول بحق إن الدراسات الحقلية الشاملة التى تميز الأنثربولوچيا الحديثة تدين

---

(1) *Argonauts of the Western Pacific*, 1922; *The Sexual Life of Savages*, 1929; *Coral Gardens and their Magic*, 1935.

(الواقع أن مالينوفسكي عرض للتروبرياند فى كل كتبه الأخرى مثل *Crime and Custom in Savage Society*, 1926; *Sex and Repression in Savage Society*, 1927.

كما أنه كتب عدداً كبيراً جداً من المقالات كان يشير فيها كلها إلى التروبرياند . وأهم=

بطريق مباشر أو غير مباشر إلى تعليمه ، لأنه كان يؤمن ويؤكد بأنه لن يمكن فهم الحياة الاجتماعية لدى شعب من الشعوب البدائية إلا إذا درست دراسة مركزة ؛ كما كان يؤمن بأن القيام بدراسة حقلية مركزة واحدة على الأقل فى مجتمع بدائى يؤلف جزءاً ضرورياً فى تدريب الأنثربولوجى الاجتماعى الناشئ. وسوف أناقش معنى هذه النقطة بعد أن أبين باختصار ما أعتقد أنه خاصية هامة من خصائص الدراسات الحقلية الأولى التى كان يقوم بها الأنثربولوجيون المتخصصون .

وكانت هذه الدراسات تجرى على مجتمعات محلية تؤلف وحدات سياسية صغيرة جداً مثل الزمر الأسترالية ومخيمات الأندمان والقرى الميلانيزية . وقد أدى ذلك الوضع إلى الاهتمام بدراسة بعض نواحى الحياة الاجتماعية وبخاصة نظام القرابة والحياة الشعائرية ، وإهمال البعض الآخر وبخاصة البناء السياسى الذى لم يحظ فى الحقيقة بما يستحق من اهتمام إلا بعد أن بدأ العلماء يدرسون المجتمعات الإفريقية . فى إفريقيا كثيراً ما تتألف الجماعات المتمايزة سياسياً من عدة آلاف من الناس ، وقد اضطر الباحثون إزاء تنظيمها السياسى الداخلى وإزاء العلاقات المتبادلة بينها إلى الاهتمام بالنواحى السياسية الخالصة فيها (١) . وهذا تطور حديث جداً ، لأن الأبحاث العلمية الصحيحة لم تبدأ فى إفريقيا إلا

= هذه المقالات :

"Magic, Science and Religion", 1925; "Baloma, the Spirits of the Dead", 1926.

وغيرها . أنظر فى ذلك :

Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Double Anchor Books, 1954. — المترجم

(١) من المشاهد أن معظم الدراسات التى يقوم بها الأنثربولوجيون المحدثون فى إفريقيا تدور حول النسق السياسى أو على الأصح تدرس البناء الاجتماعى كله فى تلك المجتمعات من =

بعد زيارة الأستاذ سلجمان وزوجته للسودان «المصرى الإنجليزى» فى عامى ١٩٠٩ و ١٩١٠ . وكانت أول دراسة مركّزة قام بها أحد الأنثربولوچيين الاجتماعيين فى إفريقيا هى تلك التى قمتُ أنا بها بين الأزاندى (١) فى السودان ابتداءً من عام ١٩٢٧ . ومنذ ذلك الحين انحصرت معظم الدراسات المركزة للشعوب البدائية فى إفريقيا . وحظيت النظم السياسية بالاهتمام المنشود كما هو الحال مثلا فى دراسة الأستاذ شاپيرا Schapera عن البتشوانا Bechuana ودراسة الأستاذ فورتيس Fortes عن التالنزى Tallensi فى ساحل الذهب ودراسة الأستاذ نادل Nadel عن النوپا Nupe فى نيچيريا ودراسة الدكتورة كوپر Kuper عن السوازى Swazi وكذلك دراستى عن النوير فى السودان.

= زاوية سياسية ، وذلك على عكس الحال فى الدراسات التى أجريت فى المناطق الأخرى من العالم كما هو الحال بالنسبة للدراسات التى تمت فى منطقتى ميلانيزيا وپولينيزيا وغيرها . فمعظم هذه الدراسات تعالج المجتمعات البدائية هناك إما من زاوية اقتصادية كما هو الحال فى كتاب مالينوفسكى *Argonauts of the Western Pacific.* أو كتب الأستاذ فيرث :

R. Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, 1929; *Primitive Polynesian Economy*, 1939; *Malay Fishermen, Their Peasant Economy*, 1946.

أو من زاوية الشعائر والطقوس الدينية والسحرية والخرافات ، ومن أمثلة ذلك :

A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, 1922; R. Fortune, *Sorcerers of Dobu, The Social Anthropology of the Dobu Islandsers of the Western Pacific; Manus Religion*, 1935; R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, 1940.

والملاحظ أن الكتب التى تتكلم عن النظام السياسى عند هذه الشعوب قليلة للغاية إذا قيست بتلك التى تتناول الموضوعات الأخرى فى نفس هذه المناطق أو إذا قورنت بالكتب التى تعالج النظام السياسى فى مجتمعات إفريقيا — **المترجم**

(١) ضمّن إيڤانز پريتشارد كثيراً من المعلومات التى جمعها أثناء هذه الدراسة الحقلية كتابه المشهور *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1927.

وكما يظهر من العنوان فإن الكتاب يعالج مسائل الشعوذة والعرافة والسحر وما إليها دون أن يعرض بصورة مباشرة لبقية النظم الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى عند الأزاندى. وقد حاول إيڤانز پريتشارد أن يسد هذا النقص الملموس فى الكتاب فألف عدداً كبيراً من =

وحتى يتسنى لكم فهم ما نعنيه بالدراسة الحقلية المركَّزة سأحاول أن أبين المطالب التى نشترطها فى الشخص الذى يريد التخصص فى الأنثربولوچيا الاجتماعية . وسوف أقصر كلامى على النظام الذي نتبعه فى أكسفورد . يأتى الطالب إلينا بعد حصوله على درجته الجامعية فى أى علم آخر (١) ، فيدرس فى أول الأمر لمدة سنة يحصل بعدها على الدپلوم فى الأنثربولوچيا . والمنهج الذى يدرسه فى هذه المرحلة يقصد به تعريفه بالأنثربولوچيا الاجتماعية على العموم ، كما يعرفه بالأنثربولوچيا الطبيعية والإثنولوچيا والتكنولوچيا وعلم آثار ما قبل التاريخ ، على ما ذكرنا فى المحاضرة الأولى . ثم يمضى الطالب بعد ذلك عاماً آخر — وربما أكثر من عام — فى كتابة رسالة يعتمد فيها على الدراسات المنشورة بالفعل من قبل فى هذا الميدان ويحصل بها على درجة .B. Litt أو .B. Sc؛ فإذا وجد أن رسالته بلغت مستوى علمياً معيناً وحالفه الحظ فى نفس الوقت بحيث يحصل على منحة دراسية للقيام بدراسة حقلية ، فإنه يبدأ فى التأهب لهذه المهمة وإعداد نفسه لها ؛ فيدرس بعناية ودقة كل ما كتب عن شعوب المنطقة التى سوف يعمل فيها ، كما يعكف على تعلم لغاتها .

والعادة أن الباحث يمضى سنتين على الأقل فى هذه الدراسة الأولى للمجتمع البدائى الذى يختاره . وتنقسم مدة الدراسة فى الأغلب إلى مرحلتين تفصل بينهما

— المقالات تناول فيها كثيراً من نواحى حياتهم ونشرها فى عدد من المجلات العلمية فيما بين ١٩٢٨ و ١٩٣٤ . ويجد القارئ قائمة بهذه المقالات فى كتابه المذكور (أسفل صفحة ٤) . وقد بدأ منذ عامين فقط يعود إلى المعلومات الكثيرة التى بقيت لديه وينشرها فى شكل مقالات. المترجم

(١) وذلك لأن الأنثربولوچيا الاجتماعية تدرس فى أكسفورد على مستوى الدراسات العليا فقط ، ولا يشترط فى الطالب الذى يريد التخصص فيها هناك أن يكون قد درس هذا العلم من قبل —. المترجم

فترة من الزمن قد تستغرق بضعة شهور يراجع الباحث أثناءها المعلومات التى جمعها فى رحلته الأولى ويفحصها بدقة . وقد بينت التجربة أن هذه الفترة الفاصلة بين الرحلتين والتى يستحسن تمضيتها فى إحدى الجامعات ، مسألة جوهرية لصحة الدراسة الحقلية وسلامتها . وسوف يحتاج الباحث بعد ذلك كله إلى خمسة أعوام أخرى على الأقل ليتمكن من نشر نتائج دراسته فى صورة تتفق مع المستويات العلمية الحديثة ؛ بل قد يطول الأمر به إلى أبعد من ذلك بكثير إن لم يكن متفرغاً لذلك العمل كل التفرغ . وهكذا نرى أن القيام بدراسة مركزة على إحدى المجتمعات البدائية ثم نشر نتائج هذه الدراسة يستغرقان ما يقرب من عشر سنين .

ويجمُل بالأنثربولوجى الاجتماعى أن يدرس بعد ذلك مجتمعاً ثانياً حتى لا ينحصر نوع تفكيره طيلة حياته فى حدود نموذج واحد معين من المجتمعات ويرتكب بذلك نفس الخطأ الذى وقع فيه مالينوفسكى . ولن تستلزم هذه الدراسة الثانية على أى حال مثل تلك الفترة الطويلة ، لأن تجربته السابقة تكون أكسبته القدرة على الإسراع فى البحث والاقتصاد فى الكتابة . ومع ذلك فلن يمكنه بحال أن ينشر هذه الأبحاث أيضاً قبل أن تمر بضعة أعوام . وواضح أن تحمل هذا النوع من التدريب والإعداد والدراسة يتطلب قدراً عظيماً من الصبر .

ولكن إذا كان هذا العرض السريع يبين لنا نوع التدريب الذى يخضع له الأنثربولوجى والذى يتعين عليه بمقتضاه أن يقوم ببعض دراسات مركزة على بعض المجتمعات البدائية ، فإنه لا يعطينا فكرة واضحة عن منهج البحث ذاته . فما الذى يفعله الباحث إذن لكى يدرس أحد تلك المجتمعات البدائية ؟ سأحاول أن أجيب عن هذا السؤال فى إيجاز واقتضاب شديدين وبطريقة عامة جداً لكى أبين فقط القواعد الأساسية التى ترتكز عليها الدراسة الحقلية السليمة ؛

ولذا فلن أعرض بالكلام للوسائل أو الطرائق الخاصـــة التى يتبعها فى البحث . وعلى أى حال فإن طرائق البحث فى الأنثرپولوچيا قليلة وبسيطة إلى أبعد حدود البساطة ، كما أن بعضها — كقوائم الأسئلة والتعداد — لا يصلح إلا فى دراسة المجتمعات التى بلغت درجة من التقدم ومن التعقيد لا نجدها فى الشعوب البسيطة ، على الأقل قبل أن يتغير أسلوب حياتها التقليدى نتيجة للتجارة والتعليم وبفضل نظم الإدارة المستحدثة (١). ولقد صدق رادين Radin حين يقول فى هذا الصدد : «إن معظم البُحَّاث الناجحين لا يكادون يولون أى اهتمام للطريقة التى يجمعون بها معلوماتهم» (٢) .

ويتوقف نجاح الدراسة الحقلية على توافر ظروف وشرائط معينة ، منها أن ينفق الأنثرپولوچى فى هذه الدراسة فترة كافية من الزمن ، وأن يكون طيلة هذه الفترة التى يستغرقها البحث على صلة وثيقة بالأهالى الذين يعمل بينهم ، وأن يستخدم فى حديثه معهم لغتهم الوطنية ، كما يدرس كل ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية . وسوف أتناول بالحديث الآن كُلاًّ من هذه المطالب على حدة ، لأنها رغم ما يبدو من وضوحها وبداهتها تعتبر فى الحقيقة أهم ما يميـــز الأنثرپولوچيا فى بريطانيا عنها فى أى مكان آخر فى العالم ، وتُكسب الدراسات الأنثرپولوچية البريطانية قيمة أعلى من كل الدراسات الأخرى .

وقد رأينا أن أوائل العلماء الذين قاموا بالدراسة الحقلية كانوا فى عجلة من أمرهم ؛ فكانت زياراتهم الخاطفة للمجتمعات المتأخرة لا تستغرق أحياناً سوى بضعة أيام ، ونادراً ما كانت تستمر أكثر من بضعة أسابيع . ومع أن

---

(١) أى قبل اتصال هذه الشعوب البدائية بالحضارة الأوروبية وخضوعها لنظم إدارية معقدة مستمدة من النظم الأوروبية ذاتها ، وذلك بعد استعمار هذه الشعوب . — المترجم

(2) Paul Radin, *The Method and Theory of Ethnology*, 1933, p. IX.

هذه الدراسات السريعة الشاملة قد تصلح لأن تكون خطوة تمهيدية لما يأتى بعدها من دراسات مركّزة أو استخدامها لإقامة بعض التصنيفات الإثنولوچية الأولية ، فإنها لا تفيد بحال فى فهم الحياة الاجتماعية . ولكن الموقف يختلف اليوم عما كان عليه فى الماضى كل الاختلاف . فالباحث المحدث ينفق الآن - على ما ذكرنا - فترة تتراوح بين العام الواحد والأعوام الثلاثة فى دراسة شعب واحد ، مما يتيح له الفرصة لملاحظة الحياة الاجتماعية فى كل فصول السنة وتسجيلها بكل تفاصيلها ودقائقها ، ثم اختبار النتائج بعد ذلك بطريقة منهجية منسّقة .

بيد أنه مهما طالت مدة البحث فإن الأنثربولوچى لن يستطيع أن يعطينا صورة دقيقة مفصلة عن ذلك المجتمع ما لم يضع نفسه أولا فى موضع يستطيع معه أن يوطد علاقات الصداقة مع الأهالى هناك بحيث يلاحظ مختلف مظاهر النشاط اليومى ويتابع حياة الجماعة من داخل المجتمع وليس من خارجه . ولن يتسنى له ذلك إلا إذا عاش - ما استطاع - فى قراهم أو مخياتهم ، وأصبح يؤلف جزءاً فيزيقياً ومعنوياً فى مجتمعهم . وسوف يتيسر له بذلك أن يرى ويسمع كل ما يدور حوله من أحداث فى حياتهم اليومية العادية وكذلك الأحداث التى تقع من حين لآخر فقط مثل الاحتفالات أو القضايا ؛ وأن يسهم أيضاً بشكل إيجابى فى تلك المناشط والأحداث ذاتها ، وبذلك يتعلم بالعمل والممارسة مثلما يتعلم بالسمع والبصر . فالاختلاف بيّنٌ إذن بين هذا الوضع الحالى والوضع القديم حين كان الأنثربولوچيين الأوائل والمبشرون ورجال الحكم والإدارة الذين سجلوا لنا مظاهر الحياة البدائية يعيشون فى مراكز التبشير أو دور الحكومة بعيداً عن المجتمع نفسه ، مما كان يضطرهم إلى الاعتماد فى الأغلب على المرشدين للحصول على المعلومات . وحين كان أحدهم يزور إحدى قرى الأهالى فإن تلك الزيارة كانت كفيلة بأن تخرج الناس عن مألوف

حياتهم اليومية وعن سلوكهم ونشاطهم المعتاد الذى جاء هو ليراه ويدرسه .

والمسألة هنا ليست مجرد مسألة التجاور أو القرب الفيزيقى أو المادى : بل إن لها ناحية سيكولوچية هامة . فالأنثربولوچى الذى يعيش بين الأهالى كواحد منهم يضع نفسه فى الحقيقة فى مصافهم فى كل شئ . ثم هو يختلف عن رجال الحكومة وعن المبشرين فى أنه لا يتمتع بأية سلطة أو مركز يحاول إبرازه والاحتفاظ بهيبته ؛ كما أنه يقف من الأهالى موقفاً يتسم بالاتزان والحيدة : فهو لم يأت لكى يغير أسلوب حياتهم ، وإنما سعى إليهم فى تواضع ليقيم بينهم وليتعلم ذلك الأسلوب ذاته . وأخيراً فإنه يأتى إليهم بمفرده من غير أتباع أو خدم أو وسطاء يمنعونهم عنه ، ولا يحيط به رجال البوليس أو المترجمون أو الوعاظ ليحجبوه عنهم ويقفوا بينه وبينهم .

ولعل أهم ما فى هذا كله بالنسبة للدراسة الأنثربولوچية هو ذهـاب الأنثربولوچى إلى ذلك المجتمع بمفرده دون أن يرافقه أحد من بنى جنسه أو من نفس ثقافته ، مما يضطر معه إلى الإلتجاء إلى الأهالى أنفسهم يبحث بينهم عن الرفقة والصداقة والفهم الإنسانى . ويعتبر الأنثربولوچى فاشلا فى مهمته إن لم يشعر هو ، كما يشعر الأهالى أنفسهم ، بالأسى والحزن حين تحين ساعة الفراق . ومن الواضح أنه لن يستطيع أن يوطد أواصر الصداقة معهم إلا إذا أفلح أولا فى الاندماج فى المجتمع بحيث يصبح — ولو إلى حد معين — عضواً فيه ، وأن يتشرب ثقافتهم فيفكر فى حدودها وينفعل بها ما دام هو أقدر منهم على التحول وعلى التكيف .

وواضحٌ أيضاً أنه لكى يتمكن الأنثربولوچى من أداء عمله تحت هذه الشروط التى وصفناها فإنه يتحتم عليه أن يتعلم لغة الأهالى . والأنثربولوچى الحقُّ الجدير بهذا الاسم يجعل من تعلم اللغة همّه الأول حتى يستطيع أن يستغنى

منذ البداية عن خدمات المترجمين . وبعض الناس لا يستطيعون التقاط اللغات الأجنبية بسهولة ، كما أن كثيراً من اللغات البدائية تبلغ من الصعوبة حداً لا يكاد يصدق ؛ ولكن لابد من إجادة اللغة وإتقانها بقدر ما تسمح بـه إمكانيات الشخص نفسه وبقدر ما فى اللغة ذاتها من تعقيدات أو صعوبات ، لأن ذلك سوف يتيح له حرية الاتصال والاختلاط بالأهالى . وثمة أسباب أخرى تحتم عليه أيضاً تعلم اللغة من البداية . وأول هذه الأسباب هو أن المرء لكى يفهم تفكير شعب من الشعوب حق الفهم يجب عليه أن يعرف كيف يفكر مثلما يفكرون ؛ كما أنه حين يتعلم لغة ذلك الشعب فإنه يتعلم فى نفس الوقت ثقافتهم ونسقهم الاجتماعى اللذين يتبلوران فى مصطلحات تلك اللغة وألفاظها . فالعلاقات الاجتماعية والعقائد والعمليات الفنية بل وكل شئ فى حياة الأهالى الاجتماعية يعبّر عنه إما فى شكل ألفاظ وإما فى شكل أفعال ، أى بالقول أو العمل . وحين يصل الباحث إلى فهم معانى كل كلمات تلك اللغة وطريقةاستعمالها فى مختلف المواقف والمناسبات يكون قد استكمل دراسة المجتمع . ولعل أصعب وأشق ناحية فى الدراسة الحقلية الأنثربولوجية هى — كما يعرف كل من قام بمثل هذه الدراسات — تحديد معانى الكلمات الرئيسية التى يتوقف على فهمها نجاح البحث كله . والطريقة الوحيدة للوصول إلى ذلك هى أن يتعلم الباحث كيف يستخدم بنفسه تلك الكلمات استخداماً صحيحاً فى أحاديثه مع الناس . وهناك سبب آخر لذلك هو أن الإقدام على تعلم لغة الأهالى فى بداية البحث يضع الباحث فى موضع المحتاج تماماً إلى عون الناس . فهو يذهب إليهم كطالب علم لا يملك أى سطوة أو سلطان .

وأخيراً يجب على الأنثربولوجى أن يدرس الحياة الاجتماعية ككلٍّ ؛ إذ يستحيل فهم أى جانب من جوانب هذه الحياة فى أى مجتمع من المجتمعات

فهماً واضحاً شاملا إلا فى ضوء هذه الحياة الاجتماعية كلها . والواقع أن الأنثربولوچى المدقق يدوّن فى مذكراته الخاصة تفصيلات كل شئ حتى الأمور التافهة العادية مثل طريقة حلب الأبقار أو طهى اللحم ، على الرغم من أنه لا ينشر كل هذه التفاصيل . وقد يزمع أن يؤلف مثلا كتاباً عن القانون أو الدين أو الاقتصاد عند أحد هذه الشعوب مما يعنى دراسته لجانب واحد من حياتهم وإغفال الجوانب الأخرى ؛ ولكنه حتى فى هذه الحالة يدرس هذا الموضوع فى علاقته بكل أنواع النشاط الاجتماعى هناك وبالإشارة إلى كل بنائهم الاجتماعى .

هذه هى تقريباً ، وباختصار ، الشروط الجوهرية اللازم توفرها للقيام بدراسة حقلية دقيقة فى الأنثربولوچيا الاجتماعية . ولكننا نود أن نتساءل هنا ، ما هى المطالب والميزات التى يجب أن تتوفر فى مَنْ يقوم بمثل هذه الدراسة ؟ إن أهم ما نتطلبه بالطبع فى الباحث الحقلى هو أن يكون تلقى تعليما جامعياً فى الأنثربولوچيا الاجتماعية ، وأن يكون على معرفة واسعة بالنظرية العامة وبإثنوجرافيّة المنطقة التى سيدرسها .

نعم إن الشخص المتعلم الذكى المرهف الحس يستطيع أن يتعرّف بسهولة على ملامح الحياة فى أحد الشعوب الغريبة ويُخرج كتاباً ممتازاً عن أساوب حياتهم وطريقة معيشتهم ؛ بل إنه قد يتغلغل فى أعماقهم كما لا يستطيع كثير من الأنثربولوچيين المتخصصين أن يفعلوا ، كما قد تأتى كتابته عنهم أكثر روعة من كتاباتهم . والحق أن كثيراً من الكتب الإثنوجرافية الممتازة ظهرت قبل أن نسمع بالأنثربولوچيا الاجتماعية بوقت طويل . ومن هذه الكتب كتاب ديبوا Dubois عن *Hindu Manners Customs and Ceremonies*. (١٨١٦) ، وكتاب لين Lane الموسوم *An Account of the Manners and*

Customs of the moqern Egyptians (١٨٣٦) . كل هذه أمورٌ صحيحة إذن ، ولكن من الصحيح أيضاً أن الدراسة التى يكتبها الشخص المتمرس الذى يجمع إلى جانب مميزاته الشخصية الخاصة تدريباً طويلا فى الأنثربولوچيا لابد أن تأتى دراسة أكثر عمقاً وكمالا مما يكتبه الرجل العادى ، حتى فى الحالات التى يكتفى فيها بمجرد الترجمة البسيطة من إحدى الثقافتين إلى الثقافة الأخرى وبدون محاولة تحليل تلك الثقافة تحليلا بنائياً . فمن الضرورى إذن أن يتعلم المرء أولا ما الذى يبحث عنه وكيف يقوم بالملاحظة .

ويستغلق الأمر تماماً على الكاتب الهاوى حين يصل البحث إلى مرحلة التحليل البنائى الذى يتطلب من الباحث الإلمام الكامل بالنظرية الأنثربولوچية ومشكلاتها ومنهجها ومفهوماتها الفنية . فقد يخرج شخص ما للتنزه مثلا ثم يعود فيعطى وصفاً دقيقاً للصخور التى رآها . ولكن مهما يبلغ هذا الوصف من الدقة والروعة فلن يمكن اعتباره دراسة فى الچيولوچيا . كذلك قد يستطيع الرجل العادى أن يصف الحياة الاجتماعية عند أحد الشعوب البدائية ولكن مهما يبلغ هذا الوصف أيضاً من الدقة والروعة فلن يرتفع إلى مستوى الدراسات الاجتماعية . والفرق هنا بالطبع أن الدراسة الچيولوچية للصخور تحتاج فقط إلى المعرفة العلمية والمهارة الفنية وإلى الأدوات اللازمة ، بينما تدخل فى الدراسة الأنثربولوچية كل خصائص الباحث الشخصية والإنسانية التى قد يتمتع الكاتب الهاوى غير المتفرغ بقسط كبير منها بينما لا يحظى الأنثربولوچى المتخصص بشئ منها على الإطلاق . فمن السهل أن يضع المرء نفسه مكان رجل ينتمى إلى ثقافة أخرى غريبة ، ولكنه لن يستطيع أن يضع نفسه مكان قطعة من الصخر .

لذلك كله كانت الدراسة الحقلية الأنثربولوچية تتطلب — إلى جانب

المعرفة النظرية والتدريب الفنى – ضرباً معيناً من الشخصية والمزاج . فبعض الناس لا يستطيعون تحمل مشاق العزلة وبخاصة تحت الظروف القاسية غير الصحية التى تسود فى الأغلب فى تلك المجتمعات ، بينما لا يستطيع البعض الآخر تكييف أنفسهم عقلياً ووجدانياً مع الظروف الجديدة . كذلك يتعين على الأنثربولوچى الذى يريد أن يفهم المجتمع البدائى أن يتمثل ذلك المجتمع فى نفسه هو ولا يكتفى بتسجيل ظاهراته ووقائعه فى مذكراته ، ولو أن من الصعب أن يستطيع الإنسان أن يفكر ويحس مثلما يفعل الرجل البدائى أو الرجل الأوربى بحسب الظروف ؛ إن أمكنه أن يكتسب تلك المقدرة على الإطلاق .

ولكى ينجح الباحث فى ذلك لابد أن يكون قادراً على أن ينسى نفسه ويتخلى عن مقومات شخصيته بغير تحفظ ، كما يكون متمتعاً بقدرة فائقة على الحدس ، وهذه لا تتوافر فى الحقيقة لكل شخص . والواقع أن معظم الناس الذين يحذقون طريقة الملاحظة لا يستطيعون أن يفعلوا فى هذا الصدد أكثر من دراسة أحد الشعوب البدائية بدقة وعناية . ولكن حين يصل الأمر إلى محاولة معرفة ما إذا كان مثل هذا الباحث يستطيع الوصول بدراسته إلى مستوى من الفهم والإدراك أعمق من مجرد الوصف ؛ فإن أشياء أخرى تدخل فى الاعتبار غير مجرد الكفاية الفعلية والتدريب الفنى اللذين لا يمكنهما وحدهما خلق العالم الأنثربولوچى الكفء كما لا يمكنهما وحدهما أيضاً خلق المؤرخ الماهر . فالنتائج التى يصل إليها الباحث من دراسة أحد الشعوب البدائية لا تتوقف فقط على انطباعاته العقلية عن الحياة البدائية ، بل تتوقف كذلك على تأثير هذه الحياة فى شخصيته كلها ، أى فى الملاحظ من حيث هو إنسان كامل . وينتج من ذلك أن نجاح الدراسة الحقلية مرهون إلى حد ما بمدى

صلاحية شخص معين لدراسة شعب معين بالذات . والشخص الذى يخفق فى دراسة أحد الشعوب قد ينجح فى دراسة شعب آخر ؛ ولكن لكى يحقق ذلك النجاح يجب أن يشعر أولا بالاهتمام والانعطاف إزاء موضوع دراسته(١)

وإذا كان المزاج الملائم لا يجتمع دائماً مع الكفاءة والمرانة وحب التقصى والبحث الدقيق ، فإن من النادر أيضاً أن يجتمع مع المهارة أو الحذق فى الصنعة الأدبية اللازمة فى ترجمة ونقل الثقافة الأجنبية إلى لغة الباحث نفسه. فالأنثربولوچى لا ينقل ما يلاحظه نقلا حرفياً أميناً ، وإنما يحاول أن يبين معنى الظاهرات التى يلاحظها وأن يبرز هذا المعنى بوضوح فى ضوء تجاربه الأخرى ؛ وهذا يقتضى منه القدرة على إدراك وتمييز الصيغ والنماذج ، بل وأن يكون على حظ معين من النبوغ ، بالإضافة إلى الإلمام الواسع بالأنثربولوچيا . ولست أعنى بذلك أن كل علماء الأنثربولوچيا يملكون بالفعل جميع هذه الصفات والخصائص التى تخلق الباحث الحقلى الكامل . فهم يتفاوتون فى واقع الأمر فى مواهبهم ومميزاتهم ، ولكنهم جميعاً يعرفون كيف يستخدمون هذه المواهب والمميزات للوصول إلى أفضل النتائج وأكملها .

وأعتقد أن كل الأنثربولوچيين يتفقون على أن جانباً كبيراً من الدراسة الحقلية الأنثربولوچية يتوقف على نفس الشخص الذى يقوم بها . ولكن هذا يثير التساؤل — بحق — عما إذا كان اختلاف شخص الباحث يترتب عليه أى اختلاف فى نتائج البحث . وهذا سؤال صعب للغاية ، ولكننى أعتقد أن الجواب الصحيح الذى تؤيده كل الدلائل والشواهد هو أنه لن يكون هناك اختلاف جوهرى فى الحقائق الواقعية التى يقوم الباحثون المختلفون بتسجيلها ، وإن كان هذا لا يمنع بالطبع من وجود بعض الاختلافات الفردية

---

(١) هذا فى الحقيقة تعبير عن موقف الأستاذ إيڤانز پريتشارد ونظرته إلى الأنثربولوچيا الاجتماعية على أنها فن أو أحد الإنسانيات وليست علماً . وقد يختلف معه فى ذلك معظم العلماء المحدثين ممن يرونها علماً لا يختلف عن العلوم الطبيعية فى شئ . — المترجم

حتى على مستوى الإدراك الحسى .

ويكاد يكون من المستحيل على الشخص الذى يعرف ما يريد تماماً ويحدد بدقة الوسائل التى تحقق تلك الأهداف أن يخطئ فى الحقائق العينية المحسوسة وخاصة بعد أن يعيش عامين فى مجتمع صغير متجانس الثقافة ، لا يكاد يعمل أثناءها شيئاً سوى أن يدرس أسلوب حياتهم وطريقة معيشتهم . فسوف يجد بعد هذه المدة أنه يعرف تمام المعرفة كل ما يقال وما يُعمل فى مختلف المواقف والمناسبات ، وتصبح الحياة الاجتماعية هناك مألوفة له تماماً بحيث لا يجد ما يدعو للقيام بأية ملاحظات أخرى أو توجيه أية أسئلة جديدة . وأياً ما تكون شخصية الأنثربولوچى واتجاهاته وتكوينه فإنه يقوم بعمله داخل نطاق معين من المعرفة النظرية التى تفرض عليه الموضوعات والنواحى التى تستحق الدراسة وتحدد له الخطوط الرئيسية للبحث ، كما يتقيد من ناحية أخرى بنفس حدود وإمكانيات ثقافة الشعب الذى يدرسه . فهو يدرس حياة الرعى والترحال حيث يكون الشعب من الرعاة الرحَّل ، ويدرس الشعوذة والسحر حيث يقيم الناس لها وزناً كبيراً فى حياتهم وهكذا ؛ فليس أمامه إذن إلا أن يتبع الميل الثقافى العام السائد فى المجتمع .

ولكن إذا كانت الحقائق التى يقوم العلماء المختلفون بملاحظتها وتسجيلها عن مجتمع معين بالذات تأتى على درجة عالية من التشابه والاتفاق : فالأغلب أن تأتى كتاباتهم عن هذا المجتمع المعين على درجة كبيرة أيضاً من الاختلاف. إذ رغم خضوعهم جميعاً للقيود التى تفرضها قواعد العلم ذاته وإمكانيات الثقافة التى يدرسونها ، فإن تعيين المبحث أو الموضوع وانتقاء الوقائع واختيار الأمثلة التوضيحية وترتيبها والحكم على بعض المسائل بأنها تتصل — أو لا تتصل بالمبحث أو بالموضوع تتأثر كلها بعوامل ذاتية تختلف من باحث لآخر

تبعاً لاختلاف شخصياتهم وتفاوت تعليمهم وتباين مركزهم الاجتماعى وآرائهم السياسية ومعتقداتهم الدينية وغير ذلك .

ولا يستطيع المرء تأويل الأشياء التى يراها إلا فى حدود تجربته الخاصة وتكوينه الشخصى . وعلى الرغم من أن علماء الأنثرپولوچيا يشتركون جميعاً فى نوع المعرفة ، فإنهم كغيرهم من الناس يختلفون أحدهم عن الآخر اختلافاً بيناً فى أمور ونواحى أخرى تتعلق بنوع التجارب والخبرة والتكوين الشخصى . فشخصية الأنثرپولوچى تؤثر بالضرورة فى عمله كما تؤثر شخصية المؤرخ فى عمله سواء بسواء . فالدراسة الأنثرپولوچيه الاجتماعية ليست مجرد وصف دقيق أمين للحياة الاجتماعية فى مجتمع معين ، وإنما هى فى نفس الوقت انعكاس لشخصية صاحبها نفسه ، ومن هنا كانت هذه الدراسات تعبر فى حقيقة الأمر عن بعض الأحكام الخلقية . ويظهر ذلك بوضوح حين يتعرض الباحث فى دراسته لبعض المسائل التى يحمل لها شعوراً خاصاً . ومن هنا أيضاً كانت نتائج الدراسة تتوقف — إلى هذا الحد على الأقل — على العناصر الذاتية التى يُدخلها فيها . والذين يعرفون الأنثرپولوچيين وكتاباتهم معرفتى بهم سوف يقبلون فى الأغلب هذا الرأى . ولكننا لو استعرضنا كل مجال الأنثرپولوچيا الاجتماعية بنظرة واحدة شاملة لتبين لنا أن هذه الاختلافات التى تظهر فى الدراسات الأنثرپولوچية نتيجة لتأثرها بالمقومات الشخصية للكتاب أنفسهم تميل إلى أن تصحح بعضها بعضاً . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو إلى القلق أو الخوف فيما يتعلق بقيمة الدراسات الأنثرپولوچية وصدق نتائجها .

ولكن للمسألة وجهة أخرى أعم من ذلك . فالأنثرپولوچيون الاجتماعيون، رغم ما يبدو من اختلافاتهم الشخصية ، ينتمون إلى نفس الثقافة ونفس المجتمع ، كما أن لهم فى الأغلب نفس المقولات الثقافية ونفس القيم التى تفرض عليهم الاهتمام بنواحى معينة بالذات فى المجتمعات التى يدرسونها . هذا إلى جانب

ماذكرناه من قبل من اشتراكهم جميعاً فى نوع المعرفة ونوع التدريب الذى يخضعون له بحكم تخصصهم . فالدين والقانون والاقتصاد والسياسة وما إليها هى مقولات مجردة تنتمى إلى ثقافتنا نحن ؛ ولكن الأنثربولوچيين يتخذون منها قوالب يصبون فيها ملاحظاتهم عن حياة الشعوب البدائية . والمسألة باختصار هى أن فئة معينة من الناس ينتمون إلى ثقافة معينة ، هى الثقافة الأوربية ، تسترعى انتباههم أنواع معينة من الوقائع فينظرون إليها بطريقة معينة . فالأشخاص الذين ينتمون إلى ثقافات متباينة يهتمون فى العادة بوقائع وحقائق مختلفة ويدركونها بطريقة مختلفة أيضاً . ومن هذه الناحية يمكن القول إن الوقائع التى يدونها الأنثربولوچيون فى مذكراتهم ليست فى حقيقة الأمر وقائع اجتماعية بل هى وقائع إثنوجرافية ؛ لأن الاختيار والتأويل يتمان هنا على مستوى الملاحظة البحتة . ولن أستطيع أن أذهب هنا إلى أبعد من ذلك فى مناقشة هذه المسألة العامة عن الإدراك الحسى والتقييم ؛ ولذا أكتفى بمجرد تقريرها.

وأحب أن أذكر فى الختام أننى كنت متأثراً — كما قد لاحظتم ولا شك — أثناء كلامى عن الدراسة الحقلية وعن الخصائص الواجب توافرها للقيام بها برأيى الذى عرضته فى المحاضرة السابقة من أن الأنثربولوچيا الاجتماعية أقرب إلى الفن منها إلى العلم . أما الأنثربولوچيون الذين يذهبون عكس هذا المذهب فقد يميلون إلى معالجة المسائل التى أثرتها فى هذه المحاضرة بطريقة أخرى مختلفة .

(٥)

الدراسات الأنثرپولوچية الحديثة

حاولت فى المحاضرتين الثانية والثالثة أن أقدم لكم صورة سريعة عن تطور التفكير النظرى فى الأنثرپولوچيا الاجتماعية ، وقد اقتضى ذلك أن أتكلم عن تطور النظريات الحديثة الخاصة بالمجتمعات البدائية ، أو ما كان يسمى فى القرن التاسع عشر بنظم الإنسان الأول ، وما كان يسمى فى القرن الثامن عشر بالمجتمع الهمجى ؛ ثم استعرضت بإيجاز فى المحاضرة الرابعة ما طرأ على معرفتنا بتلك المجتمعات البدائية من زيادة فى المعلومات ، وما ترتب على هذه الزيادة من تحسن فى الدراسات الوصفية سواء من ناحية الكيف أو الكم ، وانتقال الكتابات الأنثرپولوچية من الاعتماد على الملاحظات العابرة السريعة التى كان يقوم بها المستكشفون ، إلى الوصف التفصيلى على أيدى المبشرين ورجال الحكم والإدارة فى المستعمرات ، ثم إلى الدراسات المركزة التى يتوفر عليها الآن العلماء المتخصصون . وقد خضعت هذه النظريات للتعديل والتغيير المستمرين نتيجة لتلك الزيادة المطردة فى المعرفة ؛ ولكنها بعد كل تعديل يطرأ عليها كانت توجه أنظار الباحثين إلى ملاحظة مسائل أخرى أعمق وإلى ميادين جديدة من الحياة الاجتماعية ، مما كان يؤدى بدوره إلى ازدياد المعرفة بتلك الشعوب البدائية .

ونتج عن هذا التطور الهائل فى البحث تطور جديد فى أهداف الأنثرپولوچيا الاجتماعية ومناهجها . وسأعرض فى هذه المحاضرة — وفى شئ من الإيجاز — بعض الميول العامة التى ترتبت على هذا التطور ، ثم ألخص بعد ذلك بعض الكتب والدراسات الحقلية الأنثرپولوچية التى يعرض فيها أصحابها ملاحظاتهم

فى شكل مرتب منظم ، وذلك لكى أعطيكم فكرة واضحة عن نوع البحوث التى نقوم بها الآن . وقد بينا من قبل الوسائل التى يصطنعها الأنثرپولوچيون للقيام بالملاحظة ، وسوف نبين هنا طريقة تنظيمهم لتلك الملاحظات وترتيبها ثم الإفادة منها .

والنقطة الجوهرية التى ينبغى لنا أن نتذكرها بهذا الصدد هى أن الأنثرپولوچى يعمل دائماً ضمن نطاق معين من المعرفة النظرية ، وأنه يقوم بملاحظاته بقصد الوصول إلى حل لبعض المشكلات التى تنبع من هذه المعرفة النظرية ذاتها . وتوكيد جانب المشكلات العلمية أمر تشترك فيه الأنثرپولوچيا الاجتماعية مع كل فروع العلم والمعرفة الأخرى . فقد كان لورد آكتون Lord Acton مثلا يسأل تلاميذه من طلبة التاريخ أن يدرسوا المشكلات لا العصور التاريخية كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بدراسة المشكلات لا الأماكن الأثرية . كذلك نحن نطلب إلى طلبة الأنثرپولوچيا أن يدرسوا المشكلات أو المسائل الاجتماعية لا الشعوب .

وكانت معظم الكتابات الحقلية الأولى تميل إلى السرد أو الوصف الخالص ولا تكاد تهتم بالتحليل المنهجى إلا فى القليل النادر ، وإن كانت تنزع أحياناً إلى نوع من التفكير النظرى الذى يصطبغ بصبغة تاريخية لتفسير الوقائع والملاحظات . وتنتظم كل دراسة من هذه الدراسات عدداً كبيراً من الفصول يعالج كل منها على التوالى وبكثير من التفصيل مظهراً واحداً من مظاهر الحياة الاجتماعية : البيئة والمميزات السلالية والسكان والإحصائيات الخاصة بالمواليد والوفيات والتكنولوچيا والاقتصاد والتنظيم الاجتماعى وشعائر المرور أو شعائر الانتقال (١) والقانون والدين والسحر والأساطير والفولكلور

---

(١) المقصود بشعائر المرور أو شعائر الانتقال rites de passage تلك الطقوس —

ووسائل اللهو والتسلية وغير ذلك . وفى هذا تختلف تلك الدراسات الأولى عن الدراسات الحقلية الحديثة التى تحاول على العموم أن تتجاوز مرحلة الوصف الخالص للحياة الاجتماعية عند شعب من الشعوب وتأويلها بتلك الطريقةالسهلة الشائعة التى تحاول تفسير ثقافة معينة بالذات بالرجوع إلى ثقافة أو ثقافات أخرى . فالمدرسة الحقلية الحديثة تهدف إلى الوصف التحليلى التكاملى الذى يبرز الملامح الهامة فى الحياة الاجتماعية ؛ تلك الملامح التى تيسر فهم بناء هذه الحياة كما تيسر الوصول إلى نظرية عامة .

وقد جاءت هذه التغيرات نتيجة لمزاولة الباحث النظرى الدراسة الحقلية بنفسه ، وبذلك لم تعد الحقائق الاجتماعية – أى الملاحظات التى يدونهـا الأنثربولوجى فى مذكراته – تظهر فى كتاباته ومؤلفاته على أنها مجرد وصف أو سرد بسيط لأفعال البدائيين وأقوالهم ، وإنما بدأت تصاغ بشكل يسمح لها بأن تلقى بعض الضوء على مشكلة من المشكلات المتعلقة بأحد مظاهر الثقافة أو النظم الاجتماعية ؛ وإن كان هذا لا ينفى بالطبع أهمية هذه الأفعال والأقوال وقيمتها فى ذاتها. وعلى أى حال ، فإن اختيار المعلومات التى يوردها

= والشعائر التى تمارس فى حالة انتقال الفرد من مرحلة معينة فى حياته الاجتماعية إلى مرحلة أخرى كما هو الحال مثلا فى الولادة والختان والزواج والوفاة . ويرجع الفضل فى دراسة هذا الموضوع إلى أرنولدفان جنب Arnold van Gennep الذى الف كتاباً بعنوان Les rites de passage (١٩٠٩) . تتبع فيه هذه الشعائر وبين أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات . فى الخطوة الأولى ينفصل الفرد من بيئته القديمة ومن مستواه الاجتماعى وتصاحب ذلك شعائر خاصة تعرف باسم شعائر الانفصال ، وتبدأ بعدها الخطوة الثانية أو الفترة الثانية التى يكون فيها الفرد فى حالة محايدة لا ينتمى أثناءها إلى أى مرحلة اجتماعية ولا يعرف له مركز اجتماعى محدد ثابت ويحرم عليه أثناء ذلك الاتصال بالناس إلا حسب شروط ونظم يرسمها له المجتمع . وتعرف الشعائر التى تمارس فى هذه الفترة بالشعائر الهامشية نظراً لأن الفرد يعيش فى تلك الفترة على هامش الحياة الاجتماعية . وأخيراً تأتى الخطوة الثالثة التى ترمى إلى إدخال الفرد إلى البيئة الجديدة وإلى المستوى الاجتماعى الجديد ، وتصاحب تلك الخطوة أيضاً شعائر خاصة تعرف باسم شعائر الدخول أو الاندماج فى المجتمع . – **المترجم**

الباحث فى كتاباته وقت بعلاقتها وارتباطها بالمبحث أو الموضوع الخاص الذى يعالجه والذى يرمى به إلى إظهار الملامح الأساسية التى تميز نسقاً معيناً من النشاط الاجتماعى .

وثمة إشكالات كثيرة تواجه الأنثربولوچى الاجتماعى حين يريد كتابة نتائج دراسته الحقلية . فقد رأينا أن الدراسة الحقلية الصحيحة يجب أن تستوعب كل نواحى ومظاهر الحياة الاجتماعية عند شعب معين بالذات . فهل يعنى هذا ضرورة نشر تقرير كامل يستوفى كل الملاحظات التى جمعها الباحث عن تلك المظاهر المختلفة ؟ إن المؤرخ لا تعترضه نفس الصعوبة أو الإشكال لأنه يستطيع أن يتخير من المعلومات التى تحت يديه ما يتعلق بموضوع بحثه تعلقاً مباشراً ويغفل ما عدا ذلك دون أن يخشى عليها من الضياع والاندثار . أما الأنثربولوچى – ومثله فى ذلك مثل عالم الآثار إلى حد كبير – فوضعه يختلف عن ذلك تمام الاختلاف ، لأن ما يغفل عن تسجيله أو تدوينه قد يتعرض للضياع ؛ وكثيراً ما يضيع إلى الأبد . وليست مهمة الأنثربولوچى هى تأويل النصوص والمصادر الموجودة بالفعل ومقابلتها بعضها ببعض ، بل إنه يخلق هذه المصادر ذاتها خلقاً .

لذلك كان كثير من العلماء يذهبون إلى ضرورة قيام الباحث الحقلى بنشر كل الوقائع والحقائق التى جمعها سواء أكانت هذه الحقائق تتفق مع أهدافه وأغراضه أو لا تتلاءم معها ؛ على زعم أن المهمة الأولى للأنثربولوچيا فى الوقت الحاضر هى جمع أكبر قدر ممكن من الحقائق طالما كانت هناك مجتمعات بدائية يمكن دراستها . فواجب الأنثربولوچى إذن هو التسجيل والتدوين دون الحكم ، لأن الحكم على بعض الوقائع بأنها أكثر أهمية وقيمة من البعض البعض الآخر فيه تسرع فى الحكم على ميول الأجيال المقبلة ونظرتها للأمور .

ويحاول العلماء الآن التغلب على هذه الصعوبة بشتى الطرق والوسائل . والطريقة المألوفة هي أن ينشر الباحث الحقلي عدداً من الدراسات عن بعض الظاهرات التي يعتقد أن لها أهمية خاصة في حياة ذلك الشعب البدائي ويستخدم فيها الحقائق المتصلة بهذه الموضوعات والتي تساعد على توضيحها وفهمها . أما بقية الحقائق فإنه ينشرها في المجلات العلمية أو يطبعها بطريقة الميميوجراف أو يصورها على أفلام .

وكثرة المعلومات التي يحصل عليها الباحث من دراسته التي تستغرق عامين في أحد الشعوب البدائية استحدثت بعض التغييرات في المنهج الأنثربولوجي على الرغم من الالتجاء إلى الحل السالف الذكر . ونستطيع أن نلمس هذه التغييرات في الدراسات التي بأيدينا الآن . وقد رأينا أن علماء الأنثربولوجيا السابقين كانوا يولون المنهج المقارن عناية كبيرة ، وأنهم كانوا يتبعون في هذه المقارنات كلها أسلوباً واحداً لا يتغير بصرف النظر عما إذا كان هدفهم هو إعادة تركيب التاريخ أو الوصول إلى صيغ وصفية عامة . ففي كلا الحالين كانت الطريقة المتبعة هي أن يقرأ الكاتب الأنثربولوجي أكبر عدد من الكتب ويستخرج منها المعلومات المتصلة بموضوعه ثم يعكف على ترتيب هذه المعلومات وتنسيقها حتى تتخذ في النهاية شكل كتاب جديد . ولن نعود إلى الحديث عن قيمة هذا النوع من الدراسة المقارنة التي تعتمد على الكتب والمراجع ، ولكننا نقول إن مثل هذا العمل الضخم الهائل لا يمكن أن يضطلع به الشخص الذي يشعر أن عليه التزاماً بأن ينشر نتائج الدراسات الحقلية التي قام هو بها ؛ وهي مهمة قد تستنفد بقية حياته ، وبخاصة إذا كان يقوم في نفس الوقت بأعمال أخرى كالتدريس أو الإدارة . وهذا هو في الواقع الموقف العام بالنسبة للغالبية العظمى من الأنثربولوجيين الاجتماعيين الذين يقومون بدراسات حقلية خاصة بهم .

وواضح أن هذه الظروف والملابسات سوف تؤدى فى القريب العاجل إلى تفكك الأنثربولوچيا الاجتماعية وانحلالها إلى عدد لا ينتهى من الدراسات المنفصلة المستقلة التى لا يربطها رابط ، اللهم إلا إذا اصطلح الأنثربولوچيون على اصطناع منهج عام للبحث يحل محل الطريقة القديمة التى كان يطبق بها المنهج المقارن . ومن السهل تحقيق ذلك باتباع ما يعرف فى العلوم الطبيعية باسم المنهج التجريبى ، لا سيما بعد أن أصبحت الأنثربولوچيا الاجتماعية تعتمد على البحوث الحقلية التى تقوم على الملاحظة المباشرة . ولنضرب مثلا لتوضيح ما نعنيه من ذلك :

لنفرض جدلا أن أحد الأنثربولوچيين درس العقائد الدينية السائدة فى مجتمع بدائى معين وأنه وصل إلى نتائج معينة عن الدور التى تلعبه هذه العقائد فى الحياة الاجتماعية هناك . فإذا وضع هذه النتائج فى صيغ واضحة وفى حدود تسمح بتحويلها إلى مشكلات للدراسة والبحث فإنه يصبح فى إمكانه هو نفسه — أو أى أنثربولوچى آخر — القيام بملاحظات جديدة على مجتمع ثان لاختبار صحة هذه النتائج فى الميدان الواسع الجديد . وسوف تكشف له هذه الدراسة عن صحة بعض نتائجه وعدم صحة بعضها ، وحاجة البعض الآخر لشىء من التغيير والتعديل قبل الحكم بصحتها . وعلى أى حال فإن الارتكاز على نتائج الدراسة الأولى واتخاذها نقطة بدء فى الدراسة الثانية خليق بدفع البحث إلى ميادين أعمق وإضافة بعض صيغ جديدة إلى النتائج الثابتة المؤكدة التى توصلت إليها الدراسة الأولى . ويتبلور لدينا بذلك فرض معين عن الشعائر الدينية عند البدائيين نستمده من دراسة هذه الشعائر ذاتها فى مجتمعين من تلك المجتمعات البدائية . ويمكن تكرار هذه الدراسة فى كل المجتمعات البدائية المعروفة . ولو سارت هذه الدراسة بطريقة منهجية مطردة بحيث تُستخدم كل دراسة منها لاختبار النتائج التى وصلت إليها الدراسات السابقة عليها وبحيث تقدم فى نفس

الوقت فروضاً جديدة قابلة للتحقيق ، فسوف تصل كل دراسة — بفضل الزيادة المطردة فى المعلومات وظهور مشكلات جديدة — إلى مستوى أعمق فى البحث، يؤدى بدوره إلى وضع تعريفات أشد وضوحاً للتصورات والمفهومات. والواقع أن كل دراسة جديدة قيمة لا تفسر لنا النظام الاجتماعى السائد فى المجتمع البدائى المدروس وحده ، بل تلقى أيضاً بعض الأضواء على الملامح العامة لذلك النظام فى سائر المجتمعات التى لم يُنتبه إلى أهمية هذا النظام فيها من قبل . وبهذا المعنى تعتبر الدراسة الحقلية الحديثة دراسة تجريبية ، كما تعتبر — ولكن بمعنى مختلف بعض الشئ — دراسة مقارنة . ولكن يلاحظ أن المقارنة هنا تغاير تماماً ما كان يفهمه العلماء السابقون من المنهج المقارن . فقد نبذ الأنثربولوچيون المحدثون هذه الطريقة القديمة إما للسبب الذى ذكرناه من قبل وإما لإخفاقها فى توضيح كثير من الأمور والمسائل الهامة .

وقد ترتب على ذلك أن تغير اتجاه الدراسة الأنثربولوچية ؛ أى أن التغير لم يقتصر على المنهج فحسب بل امتد إلى حد ما إلى نفس الهدف . ومن الواضح أنه لا يمكن التوفيق أو الجمع بين الدراسات الحقلية ونظريات التطور الاجتماعى التى كان يغرم بها علماء القرن التاسع عشر ، لاستحالة ملاحظة الأحداث التى مر على وقوعها زمن طويل واندثرت تماماً من الذاكرة . وليس فى طبيعة الدراسة الحقلية ما يمكن الباحث من أن يستنتج أن الشعب الذى يدرسه كان يتبع فى وقت من الأوقات نظام الانتساب إلى الأم مثلا أو أنه كان يعيش فى حالة من التحرر أو الإباحية الجنسَية .

ولم يكن هناك مفر — بالإضافة إلى ذلك — من أن يضيق مجال البحث ويقتصر على المشكلات الصغيرة حتى يمكن التوفر على بحثها فى دقة وعناية والوصول منها إلى نتائج مثمرة . وبذلك أخذت الجهود الضخمة التى كانت

تبذل للوصول إلى نظريات عامة تصدق على كل مجتمعات العالم تقل وتختفى بالتدريج لتحل محلها دراسات وبحوث أقل طموحاً وأقل اعتماداً على التفكير النظرى البحت . كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث المسائل العامة الواسعة مثل المعنى الاجتماعى للدين . أما العلماء المحدثون - أو المعتدلون منهم على أى حال - فإنهم يفضلون دراسة الموضوعات الأكثر تحديداً مثل الدور الذى تلعبه عبادة الأسلاف فى النسق الاجتماعى الذى يقوم على نظام البَدنات المنقسمة فى بعض المجتمعات الإفريقية . ولم يعد الأنثربولوجى الحديث يحاول رسم صورة عريضة شاملة لتطور فكرة المسئولية مثلا أو تطور الدولة عند الجنس البشرى كله ، وبدأ يقنع بفحص مشكلات معينة بالذات وملاحظتها بطريقة مباشرة كأن يدرس مثلا وظيفة العداوة أو مركز الرئيس فى أحد النظم السياسية بالذات ، وذلك بالإشارة إلى المجتمعات التى تؤثر فيها العداوة أو الرياسة تأثيراً واضحاً فى بقية النشاط الاجتماعى . كذلك لا يحاول الباحث الأنثربولوجى المعاصر أن يزج بنفسه فى المناقشات النظرية العامة مثل البحث فيما إذا كانت المجتمعات البدائية تنزع نحو الشيوعية أو الفردية ، ويتجه بدلا من ذلك إلى دراسة كل أنواع الحقوق الجماعية والفردية أو الخاصة المتعلقة مثلا بملكية الأرض او الماشية أو غيرها فى مجتمع معين بالذات ، وذلك لكى يحدد نوع العلاقات القائمة بين كل هذه الحقوق من ناحية ، وعلاقتها كلها بالأنساق الاجتماعية التى تتأثر بها مثل نسق القرابة والنسق السياسى والنسق الشعائرى وما إليها من ناحية أخرى .

ويتلخص الموقف الحالى فى أن علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية المعاصرين يرون أن الدراسات التفصيلية المركزة التى تقوم على الملاحظة تستطيع - إذا أجريت على عدد معين من المجتمعات بقصد حل بعض مشكلات محددة - أن تكشف لهم من طبيعة المجتمع البشرى ما لا تكشفه التعميمات الواسعة

الفضفاضة التى كان العلماء السابقون يقيمونها على أساس قراءاتهم الواسعة . والنتيجة من ذلك كله هى أننا بدأنا نعرف بالفعل بعض الحقائق المؤكدة عن البدائيين .

وكان لهذا الاهتمام البالغ الذى توليه الأنثربولوچيا الاجتماعية الحديثة للدراسات الحقلية المركزة التى تتناول مسائل أو مشكلات محددة آثار بعيدة أحب أن أشير اليها قبل أن أعرض عليكم بعض نماذج منها . وقد أشرت فى بعض المحاضرات السابقة إلى انصراف علماء الأنثربولوچيا فى القرن التاسع عشر إلى دراسة مظاهر الثقافة وعادات الشعوب وألمحت إلى أنهم كانوا يضفون على هذه العادات وجوداً عينياً مستقلا ، بمعنى أنهم كانوا يعتبرونها أشياء تملكها بعض المجتمعات دون البعض الآخر . فما كلينان مثلا ، رغم اصطباغ تفكيره بصبغة اجتماعية واضحة ، كان يعتبر نظام الزواج الخارجى أو الاغترابى «الإكسوجامى» والنظام الطوطمى ونظام الانتساب إلى الأم وما إليها من النظم مجرد عادات مفردة مشخصة ، إذا ضمت بعضها إلى بعض ألفت الثقافة . وبذلك يمكن تصنيف المجتمعات إلى مجتمعات إكسوجامية وأخرى غير إكسوجامية ؛ أو إلى مجتمعات طوطمية ومجتمعات غير طوطمية ؛ أو إلى مجتمعات أبوية وأخرى أموية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النوع من التصنيف الثقافى فى سبيله الآن إلى الزوال من الأنثربولوچيا الاجتماعية فى انجلترا . ومع أن هناك أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن هذه المسألة فإننا نكتفى بأن نقرر أن العلماء المعاصرين يميلون إلى التفكير فى حدود المجتمع — أى حدود الأنساق والقيم الاجتماعية والعلاقات القائمة بينها — أكثر مما يميلون إلى التفكير فى حدود الثقافة. فلم يعد الأنثربولوچى الاجتماعى الحديث يعنى بتتبع انتشار قواعد الإكسوجامية ووجودها أو عدم

وجودها عنايته بالتعرف على معنى هذه القواعد وأهميتها فى فهم العلاقات المتداولة فى مجتمع معين بالذات . ولم يعد يقف عند حد معرفة وجود المعتقدات الطوطمية عند شعب من الشعوب ، بل يحاول أن يكتشف كيف أن هـذه المعتقدات قد تعكس بعض القيم المتعلقة بمبدأ الانحدار من أصل واحد وتماسك الجماعات التى تنتسب إلى أصل مشترك . وأخيراً فإنه لا يرى أن هناك أية قيمة أو فائدة فى أن يعرف أن شعباً معيناً يرد نسب أفراده فى خط الإناث بدلا من خط الذكور ، ويفضل على ذلك أن يبين — مثلا — أثر هذا النظام الأموى فى علاقة الأخ بإخته أو علاقة الخال بابن الأخت وسوف ترون فيما بعد أن بعض هذه الدراسات الحديثة تكتب على مستوى بنائى وعلى درجة من التجريد أعلى من البعض الآخر ومرد هذا التفاوت هو اختلاف الآراء حول مناهج التحليل . ولكننا إذا قارنّاها بالدراسات القديمة لوجدنا أنها كلها تتجه اتجاهاً اجتماعياً وظيفياً . وأستطيع الآن أن أقدم لكم بعض الأمثلة والنماذج لهذه الدراسات .

وسوف أبدأ بتلخيص أحد كتب مالينوفسكى ، باعتباره أول عالم متخصص قام بدراسة حقلية مركزة استخدم فيها لغة الأهالى أنفسهم . ومع أن مالينوفسكى جمع قدراً هائلا من المعلومات عن سكان جزر التروبرياند ونشر عنهم قبل وفاته عدداً من الكتب ، فإنه لم يكشف لنا فى الحقيقة إلا عن جانب يسير من حياتهم بينما ظلت الجوانب الأخرى ، وبخاصة تنظيمهم السياسى ونسقهم القرابى محاطة بالغموض والظلمات. والكتاب الذى سأناقشه هنا هو *Argonauts of the Western Pacific* الذى نشر عام ١٩٢٢ . وعلى الرغم من الإسهاب الممل الذى يشيع فى صفحاته ومن أنه كتب بأسلوب أقرب إلى الأسلوب الصحفى ، فالكتاب يعتبر أحد أمهات الكتب الأساسية فى الإثنوجرافيا الوصفية ، ليس لأنه أول كتاب من نوعه فحسب بل أيضاً للمميزات والمحاسن

التى يتميز بها .

ويدور الكتاب حول نوع معين من النشــاط الذى يمارسه سكان جزر التروبرياند ويعرف باسم الكولا *Kula* . فسكان هذه الجزر يدخلون مع سكان بعض الجزائر المجاورة فى نوع من التحالف أو الاتفاق الذى يهدف إلى تبادل أشياء وسلع معينة تتألف من عقود طويلة من الصدف الأحمر وأساور من الصدف الأبيض . ويتألف نسق التبادل فى أن العقود تنتقل من مجتمع لآخر فى اتجاه واحد لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنتظم هذه الجزر ، بينما تنتقل الأساور فى الاتجاه المضاد . وليس لهذه السلع أية قيمة عملية على الإطلاق وإن كانت لها قيمة شعائرية ، كما أنها تتصل اتصالا وثيقاً بالمركز الذى يحتله الفرد فى المجتمع . فمكانة الفرد تعلو وترتفع بحسب نوع الأشياء التى يحصل عليها من هذه المبادلات وبخاصة الأشياء النادرة التى لها قيمة طقوسية عالية ، كما يذيع صيته وشهرته بين الجزائر الأخرى حين ينزل عن هذه الأشياء لغيره من الناس الداخلين فى نظام الكولا بعد احتفاظه بها لنفسه بعض الوقت . ويرتبط كل فرد من الأفراد الذين يشاركون فى هذه المبادلات بأفراد آخرين فى الجزر الأخرى ويعتبرون بمثابة عملاء أو شركاء له . وتتم المبادلات بين هؤلاء الشركاء فى جو يسوده غير قليل من التكلف والرسميات والجد والوقار الذى يتنزه عن النزول إلى مستوى المساومة . ولكن الناس لا يلبثون أن يعقدوا – بعد إتمام المبادلات الشعائرية – عمليات تجارية عادية يساومون فيها على الطعام والسلع الاستهلاكية الأخرى التى لها قيمة عملية . وعلى أى حال ، فالكولا بمعناها الصحيح الدقيق هى نظام التبادل الشعائرى الذى بمقتضاه تنتقل العقود والأساور من جزيرة لأخرى فى حركة مستمرة دائمة .

وللقيام بهذه المبادلات ينظم رؤساء القرى ومجموعات القرى المتجاورة

بعثات تجارية كبيرة . والخروج فى مثل هذه البعثات أو الرحلات يعنى تجهيز القوارب كما يستلزم الإلمام الوافى بفنون الملاحة وأصولها ومعرفة التعاويذ السحرية التى يستعينون بها فى التغلب على مفاجآت الرحلة ومخاطر السفر ، كما يتطلب معرفة التقاليد والأساطير التى يسترشد بها الأرجونوتس Argonauts فى رحلاتهم والتى توجه مفاوضاتهم . لذلك كان مالينوفسكى يرى لزاماً عليه أن يحيط فى كتاب واحد بكل هذه الأمور وغيرها ، وأن الواجب يقتضيه أن يفصِّل القول فى السحر والأساطير ، وأن يصف المناظر المختلفة التى يمر بها الأرجونوتس فى رحلتهم ، ويشرح طريقة زراعة الحدائق ويبين مركز المرأة الاجتماعى هناك ، كما يصف طريقة بناء القوارب ووسائل تسييرها وغير ذلك . بل إنه يذهب إلى حد الكلام عما كان يجول بذهنه هو نفسه باعتبار أنه كان موجوداً هناك . والواقع أن مالينوفسكى يرسم لنا لوحة واقعية نابضة بالحياة لمجتمع التروبرياند، تعيد إلى الأذهان روايات إميل زولا Emile Zola.

ونستطيع من هذا الكتاب -وهو أول ما كتب مالينوفسكى عن سكان جزر التروبرياند ، وأعتقد أنه أفضل ما كتب عنهم على الإطلاق - أن نتبين بوضوح فكرته عن النسق الاجتماعى وتصوره للتحليل الوظيفى لهذا النسق . فقد كان مالينوفسكى يتصور النسق الاجتماعى مجموعة من النشاط أو الأحداث الواقعية المتتابعة وليس مجموعة من التجريدات. فالشروع فى إحدى الرحلات يتطلب من الناس بناء القوارب اللازمة للرحلة ؛ وبناء القوارب يحتاج إلى تلاوة تعاويذ سحرية معينة ؛ ولهذه التعاويذ قصص وأساطير تدور حول أصلها ونشأتها ، ويملك كل تعويذة من هذه التعاويذ شخص معين بالذات ورثها عن خاله(١) . ويتم بناء القوارب تحت إشراف الرؤساء الذين يرسمون

(١) ذلك أن مجتمع التروبرياند مجتمع أبوى ينتسب الفرد فيه إلى عشيرة أمه دون عشيرة =

خطط سير الرحلة ويوزعون العمل بين الأفراد المشتركين فيها . ويرجع معظم الفضل فيما يتمتع به الرئيس من سلطة إلى الثروة الطائلة التي يملكها والتي تفوق كل ما قد يملكه أى فرد آخر من العامة . ومرد هذا الثراء العريض هو كبر مساحة الحدائق التي يملكها الرئيس ، كما أن كبر مساحة هذه الحدائق يرجع بدوره إلى تزوج الرئيس من عدد كبير من النساء . فكل هذه الأمور تؤلف فى نظر مالينوفسكى نسقاً واحداً متماسكاً نظراً لارتباطها واعتمادها بعضها على بعض ، ونظراً لأن لكل منها وظيفة معينة هى الدور الذى يؤديه فى العمليات التى تتصل - بشكل مباشر أو غير مباشر - بنظام تبادل الهدايا الشعائرية فى الكولا . . . .

وقد يكون مالينوفسكى محقاً فى نظرته إلى كل هذه الأنواع المختلفة من النشاط الاجتماعى على أنها تؤلف نسقاً واحداً . كذلك قد تكون طريقة العرض الانطباعى التى اتبعها فى وصفه للحياة الاجتماعية هناك طريقة فعالة مثمرة ؛ ولكن الذى لا شك فيه هو أن دراسته لم ترتفع عن أن تكون مجرد تركيب وصفى للأحداث . فهى ليست دراسة نظرية تكاملية بالمعنى الدقيق ، وإن كانت تناقش أحياناً - فى ثنايا الوصف - بعض المشكلات النظرية . ولا يبدو أن مالينوفسكى اختار المعلومات التى يوردها فى كتابه تبعاً لمعيار واضح دقيق. ولم تكن به حاجة إلى ذلك لأن كل شئ يرتبط بكل شئ آخر فى الواقع الثقافى بروابط زمانية ومكانية . ومن مزايا هذه النظرة أن الباحث يستطيع أن يعالج نفس الأمور والمسائل بغض النظر عن النقطة التى يبدأ بحثه منها . ووصف الحياة الاجتماعية من كل زواياها المختلفة وعلى مستوى الأحداث الواقعية يؤدى بالضرورة إلى تكرار الكلام عن نفس الشئ أكثر من مرة ، كما أن الأحكام

= أبيه ويعيش بينهم ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بخاله على اعتبار أنه وريثه الشرعى . فالذى يرث الرجل هناك هو ابن الأخت وليس الابن . - **المترجم**

التى قد يطلقها الباحث على أنها نتائج نظرية للدراسة لا تخرج فى الأغلب عن أن تكون وصفاً لنفس الأشياء ولكن فى ألفاظ أخرى . فمن الصعب جداً أن يدرك المرء مختلف العلاقات والارتباطات إذا لم يَرْقَ بتفكيره عن مستوى الوقائع العينية المحسوسة . وعلى ذلك فقد كان يحتمل أن يبدأ مالينوفسكى من الكلام عن نظام الرياسة مثلا فلا يلبث أن تتأدى به الدراسة إلى الكلام عن الكولا وعلاقتها بهذا النظام ، كما كان يحتمل أن يؤلف كتابه عن السحر فيتطرق به الحديث إلى وصف الكولا ونظام الرياسة وعلاقتها معاً بالسحر وهكذا .

وقد ترتب على انصراف مالينوفسكى – إلا فى القليل النادر – عن التجريد أنه أخفق تماماً فى أن يرى ما عساه أن يكون أهم وظائف الكولا على الإطلاق ألا وهو التقريب بين الجماعات المستقلة المتمايزة من الناحية السياسية وذلك عن طريق القيم الشعائرية التى تشترك فيها كل هذه الجماعات . ومقارنة الحياة الاجتماعية عند عدد من الشعوب المختلفة التى يتبع فى دراستها ووصفها هذه الطريقة التى اتبعها مالينوفسكى لن تؤدى إلا إلى إظهار أوجه الشبه وأوجه الاختلاف فى ثقافاتها دون أن ترتفع إلى مستوى المقارنة البنائية التى تعتمد على التجريد . ومع ذلك فقد قام تلاميذه بعدد من الدراسات الإثنوجرافية المهمة عن بعض الشعوب البدائية . وهى كلها دراسات ممتازة أضافت ثروة حقيقية إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية رغم أنها كتبت على مستوى الثقافة الواقعية المشخصة . ومن هذه الدراسات كتاب الأستاذ فيرث المسمى *We, The Tikopia* (١٩٣٦) ، وكتاب مونيكا هنتر Hunter الموسوم *Reaction to Conquest* (١٩٣٦) ، وكتاب الأستاذ شاپيرا *A Handbook of Tswana Law and Custom* (١٩٣٨) ، ثم كتاب الدكتورة أودرى ريتشاردز عن *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* (١٩٣٩) .

والتجريد يمكن أن يعنى عدة أشياء مختلفة . فقد يقصد به دراسة جانب واحد فقط من الحياة الاجتماعية للتعرف على بعض مشكلات جزئية محددة ، وفى هذه الحالة لا يلتفت إلى بقية الظواهر إلا بقدر ما تتصل بهذه المشكلات ؛ كما قد يقصد به التحليل البنائى الذى يعتمد على الربط بين كل التجريدات الجزئية المختلفة المستخلصة من الحياة الاجتماعية . ومن الأمثلة على الدراسات التجريدية بالمعنى الأول كتاب الدكتورة مارجريت ميد Margaret Eead المسمى *Growing of Age in Samoa* (١٩٢٩) ، وهو كتاب أنثوى بمعنى الكلمة فيه كثير من الجدل والاستطراد اللذين يبلغان حد الثرثرة كما ينزع إلى تصوير الأشياء فى صورة زاهية خلابة . ومن هذه الناحية ينتمى الكتاب إلى ذلك النوع الخفيف الهين من الكتابات الأنثربولوچية التى كان مالينوفسكى أول من بشّر بها

والكتاب يهدف فى أساسه إلى أن يبين أن مشكلات المراهقة — وبخاصة عند الفتيات — التى تعتبر ظاهرة عامة أساسية فى الحياة الأمريكية لا توجد فى ساموا ، وأن ظهورها يلازم نوعاً معيناً من البيئة الاجتماعية ، بمعنى أنها لا تنشأ عن الطبيعة وإنما تنجم عن القيود التى تفرضها الحضارة الحديثة . وعلى ذلك تشرع الدكتورة ميد فى دراسة الاختلافات القائمة بين الظروف التى تصاحب مراهقة الفتاة فى كلا المجتمعين . وقد اضطرها ذلك إلى ذكر كل ما تعرفه عن الوضع الاجتماعى العام للفتاة الساموية ؛ فهى تتكلم مثلا عن طريقة تنشئتها ونوع الطفولة التى تمر بها والمكانة التى تشغلها فى حياة الأسرة والقرية والمجتمع المحلى الكبير ، كما تتكلم عن علاقاتها الجنسية المتنوعة مع مختلف الشبان . ولكنها تحرص أشد الحرص أثناء ذلك كله على أن تربط هذه المسائل بمشكلة البحث الأساسية لكى تبين مدى تأثير الظروف الاجتماعية فى تشكيل شخصية الفتاة المراهقة ونوع رد الفعل الذى يصدر عن هذه الشخصية

إزاء التغيرات الفسيولوجية التى يحدثها البلوغ .

والنتيجة التى تنتهى إليها مارجريت ميد من هذه الدراسات هى أنه لاتوجد فوارق بين الفتاة الأمريكية والفتاة الساموية فى عملية المراهقة ذاتها ، وإنما تكمن الفوارق والاختلافات فى الاستجابة لها . فالمراهقة فى ساموا تطور رتيب منظم للميول والاهتمامات ومختلف أنواع النشاط ولا ينجم عنها أى إجهاد أو كرب أو أزمات ، «وبذلك تكون عقول الفتيات بمنأى عن الأهواء المختلفة المتضاربة والصراعات المتعارضة المتباينة ، فلا تراودها التأملات الفلسفية أو المطالب الجامحة التى يصعب تحقيقها . والواقع أن الفتاة هناك لا تطمع فى أكثر من أن تعيش لأطول مدة ممكنة قبل زواجها مع أكبر عدد ممكن من العشاق والمحبين ، ثم تتزوج من بعد ذلك فى نفس قريتها لتعيش مع أهلها وأقاربها وتنجب عدداً كبيراً من الأطفال» (١) .

وعلى العكس من ذلك تماماً تعانى الفتاة الأمريكية المراهقة كثيراً من الإرهاصات والتوتر والإجهاد بسبب اختلاف بيئتها الاجتماعية . فما هى إذن الفوارق البارزة الهامة بين الحالتين ؟ تعتقد الدكتورة ميد أن أهم هذه الفوارق يرجع إلى انعدام الوجدانات الشخصية والقيم المتصارعة فى ساموا . فالفتاة الساموية لا تهتم لإنسان معين أو لشئ معين اهتماماً بالغاً شديد العمق ، كما أنها لا تبنى آمالا عريضة على أية علاقة واحدة بالذات . وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الفتاة لا تنشأ هناك فى محيط العائلة الضيق المحصور وإنما تجد نفسها تتحرك منذ الصغر فى محيط الأقارب الواسع الرحب حيث تتوزع السلطة والمحبة بين عدد كبير من الأشخاص ولا تنحصران فى أفراد العائلة وحدهم . ولكن الأهم من ذلك هو أن الثقافة السائدة فى ساموا ثقافة متجانسة إلى حد بعيد ؛

(I) P. 157.

فهم جميعاً يتبعون نفس معايير السلوك ويعتنقون نفس المعتقدات الدينية ويخضعون لنفس القانون الخلقي . وعلى ذلك فليس هناك أى مجال للمفاضلة أو الاختيار مما يقلل فرص النضال والاحتكاك بالآخرين ، ومما يساعد الفتاة المراهقة على تجنب الصراع الداخلى الذى يدور فى النفس عادة أثناء عملية الاختيار بين القيم المختلفة ، وما يترتب على ذلك الصراع من سوء التوافق ومن العصابات. أما الفتاة الأمريكية المراهقة فإنها على العكس من ذلك تجابه فى بيئتها الاجتماعية أنواعاً عديدة من القيم الاجتماعية المتنافرة مما يضطرها إلى المفاضلة وإلى الاختيار. والاختيار هو مقدمة الصراع والنضال .

ويختلف هذا الكتاب عن معظم الكتب الحديثة التى تقوم على الدراسة الحقلية فى أنه لا يقدم للقارئ – ولو بشكل تخطيطى سريع – أى تحليل للبناء الاجتماعى فى ساموا مما يجعل من المتعذر عليه أن يرى كيف ترتبط الحقائق والوقائع بعضها ببعض . ومع ذلك ، فالكتاب مثال طيب للدراسة التى تهتم بمشكلة واحدة معينة . وقد كتبته إمرأة على جانب كبير جداً من الذكاء .

وسوف أقدم لكم الآن عرضاً سريعاً لكتابين من تأليفى . وأحب أن أعتذر إليكم عن ذلك ، ولكننى أعتقد أن من الأسهل على المرء أن يحلل ثقافة يعرف عنها كل شئ من أن يحاول تحليل ثقافة لم يتصل بها اتصالا مباشراً من قبل . والكتابان يعكسان نوعاً من التجريد يختلف بعض الشئ عما رأيناه فى كتاب الدكتورة ميد . فالكتاب الأول منها عبارة عن دراسة نسق الأفكار السائدة فى أحد المجتمعات ، بينما يدرس الكتاب الثانى نسق الزمر السياسية الموجودة فى مجتمع آخر مختلف .

يعرض الكتاب الأول المسمى *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (١٩٣٧) لبعض المعتقدات الغريبة السائدة عند أحد شعوب إفريقيا

الوسطى ويحاول تقريبها إلى ذهن الرجل المتحضر الحديث ، وذلك بتبيين أنها تؤلف فى الحقيقة نسقاً من الأفكار يمكن فهمه بسهولة وربطه بكافة أنواع النشاط الاجتماعى وبكل البناء الاجتماعى وكذلك بحياة الفرد هناك .

فالأزاندى يعزون كل الكوارث والشدائد والأحداث السيئة التى يلاقيها الشخص هناك إلى فعل العين الشريرة ، ويتصورون هذه العين الشريرة حالة عضوية داخلية وإن كانوا يعتقدون فى نفس الوقت أن تأثيرها وفعلها يتمان بطريقة نفسية بحت . والشخص الشرير يسلط ما يسمونه «نفس» أو «روح» العين الشريرة فتلحق الشر وتوقع الأذى بالآخرين . ويلجأ الشخص الموتور أو الضحية إلى أحد العرافين — وعند الأزاندى عدة أنواع مختلفة من العرافين — أو إلى أحد المتنبئين يستشيرهم ويستنبئهم عمن تسبب فى إيذائه . وقد تستغرق عملية الاستنباء المعقدة فترة طويلة من الزمن ، ولكن بمجرد أن يكشف الستر عن صاحب العين الشريرة فإنه يطالَب بأن يوقف أذاه ويكف التأثيرات الضارة التى تفيض منه .

فإذا لم يستجب الجانى لهذا الدعاء ونجم عن عينه الشريرة موت الضحية فإن أهل الميت كانوا يتبعون فى الماضى أحد طريقين : إما أن يرفعوا الأمر إلى السلطان ويطالبوا بالانتقام أو التعويض ، وإما أن يلجأوا — كما يفعلون الآن فى كل الحالات بغير استثناء — إلى السحر الانتقامى للاقتصاص من الجانى القاتل . وللأزاندى خبرة طويلة ودراية واسعة بكل فنون السحر بمختلف وسائله . وبعض هذه الفنون يتطلب للحذق فيه أن ينتمى الساحر إلى جمعيات سحرية خاصة . ولكن السحر على اختلاف أنواعه يستخدم على العموم لحماية الأفراد وكل ما يتعلق بهم من العين الشريرة .

فالعين الشريرة والعرافة والسحر تؤلف بذلك نسقاً مركباً من العقائد

والشعائر لن يمكن فهمه تماماً إلا إذا نظرنا إليها كلها على أنها أجزاء متساندة فى كل واحد متماسك . ولهذا النسق بناء منطقى يقوم على التسليم أولا ببعض مسلمات معينة ، ثم اعتبار الاستنتاجات والأفعال التى تبنى على هذه المسلمات آموراً صحيحة مؤكدة . فهم يسلمون مثلا بأن العين الشريرة تحدث الوفاة ، وعلى ذلك فالموت دليل وبينة على العين الشريرة ؛ ونفس العرافين يؤيدون أن الوفاة حدثت نتيجة لفعل العين الشريرة . وهم يسلمون أيضاً بأن السحر الانتقامى يقتص بالموت من صاحب العين الشريرة ، وعلى ذلك فحين يموت أحد الجيران بعد حدوث الوفاة الأولى مباشرة فإن العرافين يقررون أنه راح ضحية السحر الانتقامى . وهكذا نجد أن كل جزء من العقيدة يوافق بقية الأجزاء تماماً ، وأنها كلها تؤلف صورة واحدة عامة من التفكير الغيبى . وفى مثل هذا النسق الفكرى المغلق نجد أنه حين تتعارض التجربة مع العقيدة وتكذبها فإنهم يحكمون ببساطة بخطأ التجربة لا العقيدة أو بعدم ملاءمتها ، أو أو قد يحاولون تأويل العقيدة بطريقةتفسر هذا التعارض الظاهرىتفسيراً مقنعاً مقبولا . بل إن نفس الشك أو الارتياب فى العقائد يؤكد ويدعم هذه العقائد ذاتها . فالتشكك فى كفاءة أحد المتنبئين مثلا أو عدم الثقة فى مهارة أحد العرافين أو فاعلية نوع معين من السحر معناه فى الواقع توكيد الإيمان فى غير هؤلاء من المتنبئين أو العرافين وأنواع السحر ، وبالتالى الإيمان فى النسق ككل.

وبتحليل عدد كبير من المواقف التى أثيرت فيها بعض المناقشات عن العين الشريرة وكذلك بتحليل آراء الأزاندى أنفسهم وتفسيراتهم للفكرة فى مختلف المناسبات ، تبين لنا بجلاء أن هذه الفكرة تزودهم بفلسفة منطقية مقنعة عن وقوع الأحداث . وقد يبدو من المحال للوهلة الأولى أن يعرف المرء أنالأرضة «النمل الأبيض» قد نخرت الدعائم التى يقوم عليها مخزن للغلال مثلا فانهار فوق رجل كان يجلس فى ظله فقتله ، ثم يرد ذلك إلى فعل العين الشريرة . والواقع

أن الأزاندى ـ مثلنا فى ذلك تماماً ـ لا ينكرون أن سقوط المخزن كان هو السبب المباشر فى القتل ، ولكنهم يقولون إلى جانب ذلك إن المخزن لم يكن لينهار فى تلك اللحظة بالذات حين كان ذلك الرجل المعين جالساً فى ظله لولا تدخل العين الشريرة فى الأمر ؛ وإلا فَلِمَ لم يسقط المخزن فى وقت آخر حين كان يجلس تحته شخص آخر ؟ وقد يمكن تفسير انهيار المخزن بفعل الأرضة وثقل الدُخن الموجود فيه ، كذلك قد يمكن تفسير وجود الرجل بأسفل المخزن برغبته فى الا ستظلال من القيظ . ولكن لماذا اتفق وقوع هاتين السلسلتين من الحوادث فى المكان والزمان ؟ إننا قد نرد ذلك الاتفاق إلى محض الصدفة ؛ أما الأزاندى فيردونه إلى تدخل العين الشريرة . فالعين الشريرة ومخزن الغلال تحالفا معاً إذن على قتل الرجل .

وفكرة العين الشريرة تزود الأزاندى ليس فقط بفلسفة طبيعية بل وأيضاً بفلسفة خلقية تنطوى فى نفس الوقت على نظرية سيكولوچية . ذلك أن المرء قد يمتلك تلك العين الشريرة ولكنها مع ذلك لن تلحق الأذى بالآخرين إلا إذا كان هناك فعل إرادى من جانب الرجل نفسه ؛ أى لابد من وجود دافع. ومثل هذا الدافع يكمن دائماً فى رغبات الناس وأهوائهم الخبيثة السيئة من كراهية وجشع وحسد وغيرة ونفور . فالكوارث والأحداث السيئة تحدث من العين الشريرة التى تتحكم فيها النوايا الخبيثة الفاسدة. والأزاندى لايلومون المرء لأنه يملك تلك الخاصية المؤذية ، فهذا أمر لا يدَ له فيه ، ولكنهم يخافون مع ذلك من الشر الكامن فيه والذى يجعله يلحق الأذى بالناس . وأستطيع أن أضيف أن الأزاندى يدركون تماماً ما يسميه علماء النفس بالإسقاط ، وأنه حين يقول الرجل منهم إن شخصاً ما يكرهه ويسلط عليه عينه الشريرة فالأغلب أنه هو نفسه الذى يضمر هذه الكراهية والكيد لذلك الشخص ؛ كما أنهم يدركون الدور الهام الذى تلعبه الأحلام ـ أو ما يعرف الآن باسم

ما وراء الشعور أو ما دون الشعور – فى الميول والنزعات الخبيثة . ولكن على الرغم من ذلك كله فإن الأزاندى لا يتخذون من هذا الاعتقاد فى أن الأذى والكوارث تنتج من العين الشريرة عذراً أو تعلة يلقون عليها مسئولية ما يقترفون من آثام أو ما يرتكبون من أخطاء ناجمة عن الجهل . فالعين الشريرة تلحق بالإنسان أضراراً لم يأت هو ما يستوجبها ، وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالرجل الذى يرتكب الزنا مثلا أو يتآمر ضد السلطان أو يخفق فى عمل من الأعمال كأن يفشل فى صنع إناء من الفخار لعدم مهارته فى ذلك ؛ فمثل هذا الرجل يكون مسئولا عما يلقاه من عقاب أو فشل جرته عليه نفس أفعاله .

ولما كانت العين الشريرة لا تلحق أذى بشخص ما إلا إذا كان صاحبها يحمل له ضغنا ، فإن الشخص الذى يشعر بمرض مثلا أو يصيبه مكروه يضع أمام العراف أسماء كل أعدائه ، ومن بين هؤلاء الأعداء يعلن العراف اسم الشخص الذى استخدم عينه الشريرة ضد المريض . ومن هنا كان تبادل الاتهامات باستخدام العين الشريرة لا يقوم إلا بين الأشخاص الذين تسمح علاقاتهم الاجتماعية بالتعادى والتنافر . والبناء الاجتماعى نفسه هو الذى يحدد قيام هذا العداء . فالعلاقات بين الأطفال والكبار مثلا لا تستدعى إثارة العداء بينهم ولذلك لا يمكن اتهام الأطفال بالكيد للكبار أو استخدام العين الشريرة ضدهم . وبالمثل لا يمكن اتهام النبلاء بتسليط العين الشريرة ضد رجل من العامة ، وإن يكن هناك سبب آخر يمنع من توجيه هذا الاتهام وهو أنه لا يوجد الرجل العادى الذى يجرؤ على توجيه تلك التهمة لأحد النبلاء . وأخيراً فإن المرأة لا تتهم باستخدام العين الشريرة ضد الرجال . لأن المرأة هناك لا تدخل فى أية علاقات اجتماعية مع الرجال خارج دائرة أقاربها وغير زوجها ، وليس المفروض فى المرأة أن تستخدم عينها الشريرة ضد أحد من هؤلاء .

وإنما قد توجه إليها تهمة استخدامها ضد جاراتها من النساء وضد ازواجهن أحياناً .

وتتفاوت أهمية العرافين تبعاً لمدى صدق نبوءاتهم ، حتى أن الأحكام التى يقررها بعض هؤلاء العرافين لا يعقبها اتخاذ أية إجراءات إلا إذا صدّق عليها أحد العرافين الذين يستخدمون السم فى تنبؤاتهم ، على اعتبار أن عرافى السم يمثلون أعلى درجة بين العرافين جميعاً . وتتفاوت أهمية عرافى السم أنفسهم بتفاوت مراكزهم الاجتماعية ، ولذا فكثيراً ما تنتقل الحالة الواحدة من عراف لآخر أعلى منه ، تماماً مثلما تحال القضية الواحدة عندنا من محكمة لأخرى حتى يصدر عراف السلطان الحكم النهائى الذى لا يقبل الاستئناف . فكأن الأداة القانونية التى تبت فى قضايا العين الشريرة تتركز فى النهاية فى يد السلطان وممثليه مما يجعل من الفعل الاجتماعى الذى يترتب على العقيدة دعامة من أهم الدعائم التى يستمد منها السلطان قوته وسلطته. كذلك يرتبط تأثير العقائد الخاصة بالعين الشريرة فى الحياة الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً بنسق القرابة ، ويتمثل ذلك بوجه خاص فى عادات الانتقام . ولكن ما ذكرته حتى الآن فيه ما يكفى لتبين أن الأمور التى تبدو للوهلة الأولى مجرد خرافة لا يمكن قبولها عقلا قد أثبت البحث الأنثروبولوجى أنها تؤلف مبدأ التكامل فى نسق الفكر والأخلاق كما تلعب دوراً هاماً فى البناء الاجتماعى كله .

أما كتابى الثانى المسمى *The Nuer, A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* . (١٩٤٠) فإنه يدور حول مجتمع مختلف كل الاختلاف عن مجتمع الأزاندى ، ويعالج مشكلات من نوع آخر تماماً . فالنوير شعب من رعاة الماشية شبه الرحل ، يعيشون فى السودان الجنوبى فى إقليم تغطيه حشائش السافانا والمستنقعات . ويتألف النوير من عدد من القبائل التى لا يجمعها معاً أى شكل من الرياسة

أو أى نظام قانونى . ولذا فقد بدا لى أن الموضوع الذى ينبغى الاهتمام به أكثر من غيره هو البحث عن المبدأ الذى يقوم عليه تكاملهم القبلى أو السياسى . وقد كان من الواضح أن بساطة ثقافتهم المادية تضطرهم إلى الاعتماد على بيئتهم اعتماداً كبيراً، كما اتضح من فحص نظامهم الإيكولوچى أن حياة الرعى فى مثل تلك الظروف القاسية قد استلزمت نوعاً من النظام السياسى الواسع حتى يمكنهم الاحتفاظ بأسلوب حياتهم . ويقوم هذا النظام السياسى على نفس بناء القبيلة هناك . وقد بينت دراسات الجماعات المحلية المختلفة التى تنقسم إليها القبيلة النويرية أن كل وحدة منها ترتبط تمام الارتباط – من الناحية السياسية – بإحدى البدنات على الرغم من أن معظم سكان هذه الوحدة المكانية قد لا ينتمون إلى تلك البدنة ؛ كما أن كل هذه البدنات هى فى الحقيقة فروع لعشيرة واحدة . وعلى ذلك فكل قسم من تلك الأقسام الإقليمية التى تنقسم إليها القبيلة يتناسق تماماً مع فرع يناظره من فروع هذه العشيرة المسيطرة ؛ بحيث يمكن تصور العلاقات القائمة بين مختلف أجزاء القبيلة – سواء فى انفصالها أو اتحادها معاً – والتعبير عنها فى إطار من قيم القرابة والانحدار من أصل واحد.

ولن أعرض هنا لكل المسائل التى درستها فى ضوء هذا المبدأ البنائى العام، وإنما سأقصر الكلام على مسألة واحدة هى تصور النوير للزمان كمثال لنوع المشكلات التى ندرسها ونوع التحليل البنائى الذى نقوم به .

ولن أستطيع هنا سوى أن أحدد الخطوط الرئيسية للموضوع والتى تبين كيف أن النوير يتصورون التغيرات الطبيعية مواقيت تحدد مرور الزمن وذلك بفضل رتابة الأعمال والمناشط الاجتماعية ، وكيف أن هذه المواقيت تعكس من ناحية أخرى العلاقات البنائية القائمة بين الزمر الاجتماعية المختلفة . فالأعمال اليومية التى يقوم بها سكان القرية هى التى تحدد الوقت فى اليوم الواحد . أما

فيما يتعلق بفترات الزمن الطويلة فإن الذى يحدد مرور الوقت وتقسيماته هو الأعمال المعاودة المتكررة مثل تطهير الحدائق من الأعشاب الطفيلية أو التحركات الفصلية التى يقوم بها الناس والماشية . ومرور الزمن هو تتابع هذه المناشط وعلاقاتها بعضها ببعض . ويتبع من ذلك نتائج كثيرة على جانب كبير من الأهمية والطرافة ، منها أن قيمة الوقت تختلف عندهم باختلاف فصول السنة ، كما أن عدم وجود نسق مجرد لحساب الوقت يجعل من الصعب عليهم أن ينظروا إلى الوقت على أنه شئ واقعى يمر ويمكن تضييعه أو توفيره كما نفعل نحن . وعلى أى حال فليس هناك ما يضطرهم إلى الالتجاء لهذه الفكرة المجردة عن مرور الزمن ينسقون بها أعمالهم ، لأن نفس تلك الأعمال هى التى تعين الوقت فى الحقيقة . فالناس يشرعون فى شهر معين مثلا فى إقامة السدود التى تساعدهم على صيد السمك وفى بناء المخيمات التى يأوون إليها هم وماشيتهم فى فصل الجفاف. ولكن قيام الناس بهذه الأعمال هو فى حد ذاته علامة على وجود هذا الشهر بالفعل أو على اقترابهم منه . فالناس لا يقيمون سدود الصيد لأنهم فى شهر نوفمبر ، بل إن الشهر لابد أن يكون نوفمبر ماداموا هم يقيمون هذه السدود .

وتمتاز فترات الزمن الكبرى بخاصيتها البنائية . والأحداث المتعلقة بهذه الفترات الكبيرة تختلف من جماعة لأخرى ،وبذلك تتخذ كل جماعة منها نظاماً خاصاً بها لحساب الوقت ، وذلك بالإضافة إلى النسق العام المشترك الذى يشير إلى الأحداث الكبيرة التى لها أهمية بارزة بالنسبة لكل هذه الجماعات . كذلك يترتب كل الذكور عند النوير فى أقسام أو طبقات تقوم على أساس العمر ، بحيث تتكون طبقة جديدة من طبقات العمر كل حوالى عشر سنوات . وبدون أن أدخل فى تفاصيل هذا النظام أقول إن توقيت الأحداث كثيراً ما يتم بالرجوع إلى هذه الطبقات أو الأقسام العمرية . وعلى ذلك فالفترات التى تنقضى بين الأحداث لا تقاس أو تحتسب باستخدام المفهومات أو التصورات

الزمنية بالمعنى المفهوم لنا ، ولكنها تقاس بالإشارة إلى البعد البنائى أو الاختلافات الاجتماعية التى تقوم بين مختلف الجماعات . كذلك يحسب النوير التاريخ بتتبع تسلسل أنسابهم وأصولهم . ويتناسب عمق هذا التسلسل تناسباً طردياً مع حجم الجماعة القرابية فى مختلف المواقف الاجتماعية بحيث يمكن القول إن الزمان هو انعكاس للوحدات التى تؤلف البناء الاجتماعى . ولكل حدث من الأحداث الهامة مكان معين بالضبط فى ذلك البناء وإن كان يصعب تحديد وقت وقوعه بدقة فى الزمان التاريخى كما نفهمه نحن . وعلى العموم فإنه يمكن القول إن الزمان عند النوير ليس إلا تصوراً للبناء الاجتماعى . كما أن حساب الوقت يتم فى الحقيقة عن طريق استحضار ماضى العلاقات الاجتماعية التى تقوم بالفعل بين جماعات الأشخاص . فالزمن يتعلق إذن بالترابط الموجود بين العلاقات أو الصلات الاجتماعية وليس بين الأحداث (١).

---

(١) لتوضيح ذلك نقول إن أوجه النشاط الاجتماعى عند النوير تقوم على تعاون جماعات من الأفراد يرتبطون دائماً بروابط العصبة أى أنهم ينحدرون جميعاً من جد واحد يردون نسبتهم إليه فى خط الذكور دون الإناث. ويختلف حجم هذه الوحدة القرابية العاصبة باختلاف المواقف . فالأعمال اليومية العادية تقوم بها وحدات قرابية صغيرة الحجم يتألف كل منها فى الأغلب من الأفراد – أو العائلات – التى تسكن عدة أكواخ متقاربة ، بينما يشترك فى عداوة الدم التى تنتج من ارتكاب حادث قتل والمطالبة بالثأر أو التعويض كل أفراد البدنة الكبرى الذين يعيشون فى عدد من القرى المتناثرة . والفارق فى حجم هذه الجماعات وفى مدى توزيعها أو تركزها الجغرافى وفى نوع الأعمال التى تشترك فيها يعبر فى الحقيقة عن مدى قرب أو بعد الجد الذى يلتقى عنده أفراد كل جماعة منها . فأفراد العائلات الذين يسكنون عدة أكواخ متقاربة ويتعاونون معاً فى الحياة اليومية ينحدرون جميعاً من جد واحد يرجع فى الأغلب إلى الجيل الثالث أو الرابع الصاعد ، وذلك بعكس أفراد البدنة الكبرى الذين يتوزعون بين القرى المختلفة ولا يتعاونون إلا فى الأعمال الجليلة أو الخطيرة فإنهم يردون أصلهم إلى جد يرجع إلى الجيل العاشر أو الثانى عشر الصاعد . أى أن حجم وحدة القرابة يتلازم مع انتشارها فى المكان ومع عمقها فى الزمان . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن النوير لا يحددون وقوع الأحداث بتواريخ معينة وإنما يؤرخون لها فى ألفاظ بنائهم الاجتماعى ، بمعنى أنهم يقولون إن حادثاً معيناً وقع حين كانت طبقة العمر المسماه ثوت Thut تشغل مرتبة الأبطال، وهكذا .– المترجم

وليس من شك فى أن هذا العرض الموجز يحتوى كثيراً من النقط الغامضة. ولكن هذا لا يهم ، لأننى لا أقصد هنا إلى البرهنة على صدق الحجة التى أسوقها بقدر ما أهدف إلى تبيين منهج التحليل الذى نتبعه فى دراستنا .وسوف ترون من ذلك أن هذا المنهج لا يعنى شيئاً أكثر من توضيح جانب معين من الحياة الاجتماعية بتبيين طريقة تكامله مع بقية الجوانب الأخرى . والوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هى القيام بعمل تجريدات جزئية ثم الربط بينها ربطاً منطقياً .

وقد ذكرنا فى المحاضرة الأولى أنه على الرغم من اهتمام الأنثرپولوچيا الاجتماعية فى الماضى على العموم بالمجتمعات البدائيه فإن مجالها لم يكن قاصراً تماماً على هذه المجتمعات ، كما أن علماء الأنثرپولوچيا أنفسهم يرون أن ميدانها يشمل كل المجتمعات الإنسانية لا البدائية وحدها . ولكى أبين لكم أننا ندرس أيضاً المجتمعات المتحضرة فإننى أقدم لكم — كمثال أخير للدراسات الأنثرپولوچية الحقلية — كتاباً عن حياة الفلاحين فى جنوب إيرلندة ، وهو كتاب الأستاذ آرنسبرج Arensberg المسمى *The Irish Countryman* (١٩٣٧) . والكتاب مثال ممتاز للتحليل البنائى ؛ عرض فيه المؤلف بطريقة مبسطة موجزة أهم النتائج التى وصل إليها من الدراسة التى قام بها هو والأستاذ كيمبول Kimball فى مقاطعة كلير Clare .

يمتاز جنوب إيرلندة بكثرة المزارع الصغيرة فيه . فمعظم العائلات التى تعتمد على الفلاحة والزراعة تملك فى العادة من خمسة عشر إلى ثلاثين فداناً يعيشون منها ويبيعون فائض محصولهم للحصول على الضروريات الأخرى كالدقيق والشاى . ويقوم أفراد العائلة أنفسهم بالزراعة ويباشرون شئون المزرعة ،وإن كانوا يتلقون أحياناً بعض العون والمساعدة من أقاربهم الآخرين؛ كما أن تشعب علاقات القرابة التى تربط سكان القرية الواحدة بسكان القرى

المجاورة يلعب دوراً أساسياً فى تنظيم الحياة الريفية الإيرلندية . ويناقش المؤلف هذه الموضوعات مع غيرها من المسائل ، ولكننى أكتفى بتلخيص مايذكره عن موضوعين اثنين منها هما الزواج والعلاقات بين أهل الريف وأهل الحضر.

يقول المؤلف : «إن الزواج هو نقطة التحول التى تدور حولها كل الحياة الريفية ، أو هو نقطة الارتكاز التى يقوم عليها كل البناء الاجتماعى » (١). وتمتاز عائلات صغار المزارعين بكثرة عدد أفرادها . ويتم الزواج بالنسبة للجنسين فى سن أعلى مما هو عليه فى كل البلاد التى توجد عنها إحصائيات . ونظراً لصغر حجم المزارع فإن العائلة لا تستطيع فى العادة أن تزوج إلا ابناً واحداً وابنة واحدة من أعضائها . وحين يتزوج الابن الذى ستؤول إليه المزرعة فإن عروسه تدفع له دوطة تتراوح فى العادة بين ٢٥٠ و ٣٥٠ جنيهاً بحيث تتكافأ بقدر الإمكان مع قيمة المزرعة ذاتها . والدوطة تعتبر من هذه الناحية مقياساً لمركز العائلة الاجتماعى . ويذهب جزء من الدوطة إلى الزوج وأبويه اللذين يعتزلان العمل فى المزرعة بعد إتمام الزواج ، بينما يستخدم الجزء الباقى لمعاونة الأبناء الآخرين الذين يتحتم عليهم — مادامت المزارع لا تقسم بين الأبناء — إما أن ينزحوا إلى المدن حيث يعملون فى التجارة أو يمارسون مهنة من المهن أو يلتحقون بالكنيسة ، وإما أن يهاجروا إلى الخارج . وبهذه الوسيلة تستطيع العائلة أن تحافظ على المزرعة كوحدة ، كما تستمر العلاقة القوية بين العائلة والأرض ولكن على حساب الأبناء الآخرين ، أو الأبناء الصغار على العموم . وهكذا يبين لنا المؤلف كيف أن الزواج والوراثة والضوابط الاجتماعية والنزوح للمدن والهجرة إلى الخارج تؤلف كلها جزءاً من النسق الاجتماعى الخاص بالمزارع الصغيرة .

(I) P. 93.

ويمتد نسق القرابة السائد فى المزرعة إلى المدن الصغيرة المحيطة بالريف والتى تعتبر بمثابة أسواق محلية له . وسوف ترون أن هذا الامتداد يؤدى فى النهاية إلى اختفاء وزوال العائلات الأصيلة فى تلك المدن . ذلك أن الأبناء الصغار للمزارعين ينزحون على ما رأينا إلى هذه المدن الصغيرة للعمل فى الحوانيت كما تتزوج الفتيات بدورهن هناك . ويعتمد أصحاب الحوانيت فى تلك المدن على عملاء من الريف ؛ ولكن الريفين يرفضون فى العادة التعامل إلا مع التجار الذين تربطهم بهم روابط القرابة ، ولذا يضطر أصحاب الحوانيت أو أصحاب الحانات الى أن يزوجوا الابن الذى سيؤول إليه الحانوت أو الحانة من فتاة من الريف لتجلب معها – بالإ ضافة إلى الدوطة – عملاء جدداً من المنطقة الى تنتمى هى إليها . وهكذا يرتبط الحضر والريف ، أو وحدة التوزيع ووحدة الإ نتاج ، ليس فقط بروابط اقتصادية بل وأيضاً بروابط القرابة . بيد أن لحياة الحضر أثرها الذى لا ينكر فى تغيير اتجاهات الرجال وتبديل نظرتهم ؛ ومن هنا يبدأ التباعد بينهم وبين الريف وأهله كما يفقدون بالتدريج أساليبهم القديمة ويضعف اهتمامهم بالريف شيئاً فشيئاً . وتزداد هذه الهوة اتساعاً فى الجيل الثانى أى عند أبناء هؤلاء النازحين الذين يولدون فى المدينة ، وينتهى الأمر بانتقال عائلة صاحب الحانوت أو صاحب الحانة إلى إحدى المدن الكبيرة والالتحاق بوظيفة من الوظائف ، وبذلك ينتمون إلى وسط اجتماعى جديد لا يتصل بالريف من قريب أو بعيد ، بينما يحل محلهم فى المدن الصغيرة دم جديد ينجح بفضل روابطه مع الريف فى خلق علاقات قرابة جديدة . ومن ذلك نرى كيف أن النسق الاقتصادى الذى يرتكز على تبادل المنتجات الزراعية بالسلع التجارية يرتبط بنسق القرابة الذى يقوم على التزاوج بين أهل المدينة وأهل القرية ، وأن الاثنين يؤلفان معاً جزءاً من النسق الاجتماعى العام للريف الإ يرلندى .

وثمة نظام آخر يعمل على استمرار العلاقات والروابط بين سكان المدينة وأبناء عمومتهم من سكان الريف ويعبر فى الوقت نفسه عن قوة هذه الروابط وهو نظام الدين الذى يظل الرجل الريفى بمقتضاه مديناً دائماً لقريبه التاجر فى المدينة . ويؤلف هذا الدَّيْن المزمن جانباً هاماً من العلاقات الاجتماعية بين الاثنين ، حتى إن المزارع حين يختلف مع التاجر اختلافاً شديداً فإنه يسدد له دينه علامة على إنهاء معاملاته معه وقطع علاقته به. والدين — كالدبرطة تماماً — مقياس للمنزلة الاجتماعية ، لأنه دليل على قدرة الشخص ورغبته فى دعم هذه التعهدات والالتزامات الاجتماعية التى تفسح له ولعائلته مكاناً فى الحياة الاجتماعية . وينتقل الدين عبر الأجيال فيرثه الأبناء عن الآباء . وهو حلقة الوصل التى تربط عائلة المزارع وأقاربه بعائلة التاجر وأقاربه ؛ كما أنه هو الوسيلة التى يعبرون بها عن الثقة المتبادلة والالتزامات الاجتماعية . وفى هذا الضوء الجديد يظهر الدين على أنه أحد الميكانيزمات التى تحفظ كيان النسق الاجتماعى . وبذلك فلن يمكن فهمه فى حدود الاقتصاد والقانون بل لابد من الرجوع إلى كل ملامح البناء الاجتماعى وبخاصة نظام القرابة ، كما أن الحكم الخلقى المتعلق بالدين يجب أن يصدر فى ضوء هذا الفهم الأوسع .

وأرجو أن تكون هذه الأمثلة القليلة — التى لا يسمح الوقت بغيرها — قد بينت لكم نوع المشكلات التى يدرسها الأنثروبولوچيون فى الوقت الحاضر وتنوع هذه المشكلات . وسوف تلاحظون — مرة أخرى — أن هذه الدراسات لا تتناول مسائل غريبة أو خيالية وإنما تدرس المشكلات الواقعية العادية التى يهتم بها علم الاجتماع . وسوف نرى فى المحاضرة التالية والأخيرة أن لهـذه المشكلات ، زيادة على ذلك ، قيمة أو أهمية عامة تتعدى حدود تلك الوحدة الجغرافية أو ذلك الشعب الذى تتناوله الدراسة . فقد يمكن أن نفيد نحن أنفسنا فى مجتمعنا الحديث من معرفتنا أن سكان جزر التروبرياند ينفقون معظم نشاطهم

فى الجرى وراء الشرف لا الكسب المادى ، أو أن عدم تضارب أهداف ومطالب الناس فى ساموا قد يفقدهم تنوع وتباين الشخصية ولكنه يمنحهم الطمأنينة الشخصية والسعادة التى تتبع منها ؛ أو أن نسق الاعتقادات عند الأزاندى يؤدى وظيفة فلسفية وخلقية هامة رغم إنكار العلم الحديث للا فتراضات والدعاوى التى يقوم عليها ؛ أو أنه لكى نفهم تصورات النوير للزمان يجب أن نفهم أولا بناءهم الاجتماعى ؛ أو أن الدَّيْن فى إيرلندة الجنوبية يساعد على انسجام ودوام العلاقات بين سكان الريف وسكان الحضر . فكل هذه النتائج المثمرة وغيرها — وإن تكن نتائج مبدئية تقوم على تجربة جزئية معينة — إلا أن لها أهمية واضحة ليس فقط فى فهم تلك المجتمعات المعينة التى وصلنا فى دراستها إلى هذه النتائج ، بل وأيضاً فى فهم كل المجتمعات الأخرى بما فيها المجتمع الأوروبى الحديث .

(٦)
الأنثروپولوچيا التطبيقية

حاولت فى المحاضرات السابقة أن أعطيكم فكرة عامة عن الأنثروپولوچيا الاجتماعية كما تدرس فى الجامعات ، وعن تطورها كفرع من فروع المعرفة ، وعن طريقة البحث فيها والمشكلات التى تدرسها . وفى هذه المحاضرة الأخيرة سوف أناقش السؤال الذى كثيراً ما يوجه إلى الأنثروپولوچيين : ما الغرض من دراسة الأنثروپولوچيا الاجتماعية ؟

ويمكن تأويل هذا السؤال تأويلات مختلفة كما يمكن الإجابة عليه بإجابات مختلفة أيضاً . فقد يكون الغرض من السؤال معرفة الدوافع التى تدفع المرء إلى أن يتخذ من الأنثروپولوچيا الاجتماعية مهنة له ؛ وفى هذه الحالة سوف تختلف الإجابات فى الأغلب باختلاف الأنثروپولوچيين . إذ سوف يجيب عدد كبير منهم – وأنا من بينهم – بقولهم : «لا أعرف بالضبط» ؛ أو قد يجيبون كما أجاب أحد الأنثروپولوچيين الأمريكيين : «أظن لأننى أحب الرحلة والانتقال من مكان لآخر» .

ولكن السؤال قد يعنى شيئاً آخر مختلفاً . فقد يكون القصد منه : ما الفائدة التى نجنيها من دراسة ومعرفة الشعوب البدائية ؟ وفى الإجابة على هذا السؤال بهذه الصورة يجب أن نميز بين فائدة هذه المعرفة بالنسبة للشعوب البدائية ذاتها ، وفائدتها بالنسبة للمسئولين عن أمر هذه الشعوب ورفاهيتها ، ثم فائدتها للأشخاص الذين يقومون بها ، أى بالنسبة لنا نحن .

ولما كان الأنثروپولوچيون الاجتماعيون يدرسون فى معظم الأحوال المجتمعات البدائية ، فقد تكون للمعلومات التى يجمعونها وللنتائج التى يصلون

إليها بعض الأثر والفائدة بالنسبة لمشكلات الإدارة والحكم والتعليم عند هذه الشعوب . وأعتقد أننا جميعاً نسلم بأنه إذا كانت سياسة حكومات المستعمرات هى أن تحكم عن طريق الرؤساء الوطنيين فسوف يكون من المفيد والمجدى أن نعرف هؤلاء الرؤساء ووظائفهم فى المجتمع ومدى سلطتهم ونوع الامتيازات التى يتمتعون بها والالتزامات الملقاة عليهم . كذلك إذا كانت السياسة المرسومة تهدف إلى إدارة شعب من هذه الشعوب وحكمه تبعا لقوانينه وعاداته التقليدية فإنه يجب التعرف أولا على طبيعة هذه القوانين والعادات . وواضح أيضاً أنه إذا كانت هذه السياسة العامة تتوخى إحداث تعديلات فى اقتصاديات ذلك الشعب مثل تغيير نظام ملكية الأراضى عندهم أو تشجيعهم على زراعة محصولات معينة للتصدير أو إدخال نظام الأسواق وجعل اقتصادهم يعتمد على النقد بدلا من إعتماده على المقايضة فسوف يكون من المفيد هنا أن نقدر — ولو بشكل تقريبى — الآثار الاجتماعية التى قد تترتب على هذه التغيرات . فقد يتخلف عن تغيير نظام ملكية الأرض مثلا آثار وخيمة تصيب حياة العائلة والقرابة والدين ؛ لأن العائلة وروابط القرابة والمعتقدات والعبادات الدينية قد تكون مرتبطة بنظام ملكية الأرض هناك ارتباطاً وثيقاً . وأخيراً فإنه من الجلى البين أن المبشر الذى يريد تحويل أحد الشعوب البدائية إلى المسيحية يحتاج إلى أن يكون على شئ من المعرفة بنفس معتقداتهم وممارساتهم الدينية وإلا استحال عليه أداء مهمته ، لأن التعليم التبشيرى يجب أن يتم فى لغة الأهالى ذاتها أى عن طريق تصوراتهم ومفهوماتهم الدينيـــة .

والواقع أن قيمة الأنثروبولوچيا الاجتماعية وفائدتها فى شئون الإدارة كانت أمراً مسلماً به بشكل عام منذ بداية هذا القرن . وقد أبدت وزارة المستعمرات فى بريطانيا وكذلك حكومات المستعمرات على العمـــوم اهتماماً

متزايداً بتدريس الأنثرپولوچيا وبالأبحاث التى يقوم بها الأنثرپولوچيون . وقد دأب المرشحون لشغل الوظائف الإدارية فى المستعمرات منذ سنوات عديدة على أن يتلقوا قبل أن يتسلموا مهام مناصبهم دراسات خاصة — من ضمنها الأنثرپولوچيا الاجتماعية — فى كل من جامعتى أكسفورد وكمبردج ثم فى جامعة لندن بعد ذلك . كما أن الحكومة أخذت منذ الحرب الأخيرة تستدعى إلى انجلترا الموظفين الذين يعملون فى المستعمرات ليتلقوا دراسات تجديدية فى هذه الجامعات الثلاثة ، وكان بعض هؤلاء الموظفين يفضـل الأنثرپولوچيا الاجتماعية كموضوع اختيارى للدراسة الخاصة . أضف إلى ذلك أن كثيرين من هؤلاء الإداريين والحكام كانوا قد درسوا الأنثرپولوچيا أثناء التلمذة فى كمبردج ونالوا إجازتهم الجامعية الأولى فيها ، كما أن البعض الآخر حصل على درجة الدپلوم أو على إحدى الدرجات الجامعية العليا فى ذلك العلم أيضاً من أكسفورد . وقد ظل عدد كبير منهم جميعاً على اتصال وثيق بآخر التطورات الأنثرپولوچية عن طريق عضويتهم فى معهدالأنثرپولوچيا الملـكى .

وقد أدركت حكومات المستعمرات أنه على الرغم من أهمية إلمام الحكام والإداريين بالأنثرپولوچيا فإن هذه المعرفة الأولية العامة لا تكفى فى حد ذاتها للقيام بالبحث المثمر ؛ هذا على فرض أن لديهم الوقت والفـرصة الكافيين للقيام بذلك وهو ما لا يتيسر لهم دائماً . ومع ذلك فقد كانت هذه الحكومات تظاهر أحياناً الموظفين الذين درسوا الأنثرپولوچيا من قبل والذين يبدون ميلا وكفاية للبحث وتشجيعهم على دراسة القبائل التى تدخل فى مناطق إدارتهم أو عملهم . وقد أمكن بهذه الطريقة إجراء بعض الدراسات المهمة ، لعل أهمها جميعاً دراسة راترى Rattray للأشانتى فى ساحل الذهب التى ظهرت فى عدد من المجلدات . ومن هذه الدراسات القيمة أيضاً دراسة

الدكتور ميك Meek فى نيچيريا ودراسات وليامز F. E. Williams وپيرسون شينرى E. W. Pearson Chinnery فى غينيا الجديدة . بيد أننا يجب أن نعترف بأن كتابات هؤلاء الأنثرپولوچيين الذين يشتغلون فى نفس الوقت بالإدارة والحكم لا يمكن ان ترضى العالم المتخصص مهما بلغت من الجودة والروعة ؛ بل قد يمكن الزعم أيضاً بأنها ليست مرضية تماماً حتى من وجهة النظر الإدارية ، لأن حكومات المستعمرات — باستثناء تنجانيقا — كفت على ما أظن عن تشجيع البحث بهذه الطريقة .

وكانت حكومة السودان «المصرى الإنجليزى» تفضل دائماً — وأعتقد أنها كانت مصيبة فى ذلك —تمويل بعثات يقوم بها الأنثرپولوچيون المتفرغون لإجراء بعض دراسات معينة ، أو حتى توظيف هؤلاء الأنثرپولوچيين فى الحكومة بعقود قصيرة الأمد للقيام بهذا العمل . وبذلك استمر البحث والدراسات هناك منذ عام ١٩٠٩ حتى اليوم باستثناء بعض فترات قصيرة . وقد تولى البحث فى مبدأ الأمر الأستاذ سلجمان Seligman وزوجته ، ثم جئت أنا من بعده ، ثم تبعنى الدكتور نادل Nadel فالدكتور لينهارت Lienhardt . وتمتاز هذه الطريقة بأنها فى الوقت الذى يكتسب الأنثرپولوچى خبرة تمكنه فيما بعد من الاشتغال بالتدريس الجامعى ، تحصل الحكومة على المعلومات التى تريدها عن طريق شخص ذى خبرة ودراية وعلى صلة بأحدث تطورات العلم .

ومنذ الحرب الأخيرة أخذت وزارة المستعمرات تبدى اهتماما أكبر بالأنثرپولوچيا الاجتماعية ، وقد نظمت بالفعل أو قامت بتمويل بعض الدراسات الأنثرپولوچية فى كثير من المستعمرات . ولكن هذه الوسيلة أيضاً من وسائل تشجيع البحث لم تحقق نجاحاً كبيراً ، إذا نحن قدرنا النتائج التى وصلت اليها . والواقع أننى أؤيد بقوة الرأى القائل بأن أفضل طريقة

للدراسة هى أن تقوم الجامعات بالبحث بحيث تصبح الجامعة ذاتها هى المسئولة عن اختيار الباحثين وتدريبهم وكذلك عن الإشراف على أبحاثهم وكتابة النتائج ونشرها . والسياسة المتبعة الآن فى وزارة المستعمرات هى تنظيم البحث عن طريق معاهد البحوث المحلية مثل معهد رودس لڤنجستون Rhodes-Levingstone Institute فى روديسيا الشمالية . وقد بدأ هذا المعهد — ولما يزال — يباشر القيام بالدراسات الأنثرپولوچية منذ عام ١٩٣٨ . وقد أنشئت حديثاً ثلاثة معاهد أخرى للبحث الاجتماعى ، أحدها فى ماكريرى بأوغندة ، والثانى فى أبدان بنيچيريا ، والثالث فى كنجستون بچمايكا . ورأيى الخاص فى ذلك أن هذه الوسيلة لن تحل أبداً محل الدراسات التى تشرف الجامعات على تنظيمها وإن كانت هذه المعاهد تستطيع أن تؤدى دوراً هاماً بأن تتخذ كمراكز محلية يبدأ منها البحث الذى يقوم به طلبة الجامعات . وهو دور يشبه دور المعهد البريطانى فى روما وأثينا وأنقرة .

وقد انتبهت بعض الأوساط الأخرى لهذه المسألة وقدرتها حق قدرها . ومن أهم التطورات التى ترتبت على ذلك إنشاء نظـام المنح التى خصصتها وزارة المالية لدراسة لغات وثقافات الشرقين الأقصى والأدنى وشرق أوروبا وإفريقيا . فقد دلت التجربة أثناء الحرب الأخيرة على أننا نجهل هذه الأجزاء من العالم بشكل فاضح ، ولذلك ألفت لجنة ملكية برياسة إيرل سكاربروه Earl of Scarbrough انتهت إلى أن الطريقة الوحيدة لتلافى هذه الحالة هى تشجيع دراسة لغات وثقافات هذه المناطق . والخطة الرائعة التى أوصت اللجنة باتباعها تتضمن تقوية المعاهد الجامعية القائمة ، وإنشاء أقسام جامعية جديدة ، وتخصيص منح للبحث تمنحها الجامعات للأفراد الذين قد يتولون فى يوم ما مناصب التعليم فيها ، ثم إنشاء معاهد تتخذ مراكز محلية للبحث فى البلاد التى سوف تجرى فيها هذه البحوث . وبهذه الطريقة يمكن الوثوق والتأكد ليس

فقط من إجراء دراسات دقيقة بل أيضاً وضع تقليد جديد للبحث مع ضمان استمراره .

وقد مكنت هذه المنح للأنثربولوچيين الاجتماعيين من أن يمدوا أبحاثهم إلى مناطق نائية لم يكن ليتيسر لهم دراستها بدونها . فالبحث الأنثربولوچى فى الجهات البعيدة يستلزم نفقات باهظة ، كما أن المنح الأخرى التى تقدمها فى سخاء بعض المؤسسات مثل Emslie Horniman Anthropological Fund أو Goldsmiths Company's Post - graduate Travelling Scholarships أو Leverhulme Grants Committee أو Viking Funds لا يمكن أن تغطى إلا جزءاً صغيراً جداً من الأبحاث التى لابد من القيام بها بأسرع ما يمكن .

أما الهيئات التبشيرية فى بريطانيا فلم يبدُ منها ما يدل على أنها تؤمن بفائدة الأنثربولوچيا فى تكوين الأشخاص الذين سوف توفدهم للتبشير بين الشعوب البدائية . وقد يكون ذلك راجعاً إلى فقر هذه الهيئات بحيث تعجز عن إرسال المتطوعين إلى الجامعات التى تدرس الأنثربولوچيا ، ولكنه قد يكون راجعاً أيضاً إلى ارتيابها فى الأنثربولوچيا . وربما كانت هناك أسباب لهذه الريبة . فالأنثربولوچيا كانت ترتبط دائماً بالفكر الحر ، كما أنها كانت تعتبر — ربما عن حق — مناهضة للدين ، سواء فى اللهجة التى يصطنعها الكتاب أو فى أهدافها هى ذاتها . ومن الطبيعى أن المبشرين كانوا يشعرون — على ما يقول جابرييل ساجار فى مقدمة كتابه عن الهيرون (١٦٣٢) «أن كمال البشر لا يتحقق فى كثرة الدراية أو المعرفة وإنما فى تنفيذ إرادة الله ورغباته الطيبة الخيرة» . ومع ذلك فقد أبدى كثير من المبشرين اهتماماً بالغاً بالأنثربولوچيا وفطنوا إلى قيمتها وفائدتها فى ميدان عملهم . ويعبر القسيس چينو Junod — من إرسالية Swiss Romande وصاحب كتاب من أروع الكتب الأنثربولوچية

التى ظهرت حتى الآن – عن هذا الموقف تعبيراً صادقاً حين يذكر لنا أنه كان يهدف من جمع المعلومات التى ضمنها كتابه إلى تحقيق بعض الأغراض العلمية من ناحية وإلى مساعدة الحكام الإداريين والمبشرين وتنوير الأذهان فى جنوب إفريقيا عن حالة الأهالى الوطنيين من ناحية أخرى . «فالعمل من أجل العلم الخالص شئ نبيل ، ولكن أنبل منه أن نعمل من أجل إخواننا فى البشرية » (١) . ومن هؤلاء المبشرين أيضاً الدكتور إدوين سميث Dr. Edwin Smith الذى اشترك فى تأليف كتاب ممتاز عن قبائل البائيلا Ba-Ila فى شمال روديسيا . وقد كان إدوين سميث رئيساً لمعهد الأنثربولوجيا الملكى منذ عهد قريب .

وقد كان الإداريون والمبشرون هم الذين لمسوا فى الماضى فائدة الإلمام بالأنثربولوجيا لتسهيل القيام بأعمالهم وأداء واجباتهم بطريقة مقبولة مرضية ومثمرة . أما فى هذه الظروف الجديدة الحالية فإن الخبراء الفنيين – من أطباء وخبراء زراعيين وخبراء الغابات وبيطريين ومهندسين وما إلى ذلك ، بل وأيضاً التجار وممثلى شركات التعدين والأعمال الكبرى – فيعتبرون أكثر أهمية بالنسبة للإمبراطورية البريطانية . والمطلوب من معظم هؤلاء الناس أن يؤدوا هذه الأعمال المتنوعة فى مجتمعات لا يعرفون فى الأغاب عن أسلوب حياتها أو أفكار أهلها إلا النذر اليسير .

وقد تتساءلون : كيف يمكن للأنثربولوجيا أن تعين الأوربيين فى تصرفاتهم ومعاملاتهم مع هذه الشعوب البدائية؟ لقد دأب كثير من الأنثربولوجيين على الكلام عن الأنثربولوجيا التطبيقية بنفس اللهجة التى يتكلم الناس بها عن الطب التطبيقى مثلا أو عن الهندسة التطبيقية. وهؤلاء العلماء يعتبرون الأنثربولوجيا

---

(1) *The Life of a South African Tribe*, 1913, p. 10 .

الاجتماعية علماً طبيعياً يهدف إلى إقامة قوانين عامة عن الحياة الاجتماعية وأنه بمجرد الوصول إلى هذه التعميمات النظرية يصبح من السهل الميسور إقامة علم تطبيقى . ولقد رأينا أن هذا العنصر المعيارى فى الأنثربولوچيا هو فى الحقيقة جزء من تراثها الفلسفى الذى كان سائداً فى الماضى ، و تمثله فى ذلك مثل مفهومى القانون الطبيعى والتقدم اللذين يعتمد عليهما إلى حد كبير . وكما قلت من قبل ، كان الفلاسفة الأخلاقيون فى القرن الثامن عشر وعلماء الأنثربولوچيا فى القرن التاسع عشر وكذلك معظم الأنثربولوچيين الاجتماعيين فى الوقت الحاضر يتخذون — بشكل ضمنى أو صريح — العلوم الطبيعية نموذجاً ومثالا لهم ، ويزعمون أن غرض الأنثربولوچيا هو ضبط التغير الاجتماعى وتوجيهه عن طريق التنبؤ والتخطيط ، أو ما يسمى «بالهندسة الاجتماعية» .

فلا عجب إذن أن كانت الأنثربولوچيا الاجتماعية النظرية قد اصطبغت فى كثير من الأحيان ، ومنذ أيامها الأولى ، بصبغة اشتراكية واضحة ؛ ويظهر ذلك فى فرنسا بخاصة حيث حاول سان سيمون وكونت ابتكار أديان وضعية . وأعتقد أن هذا كان أيضاً الدافع المحرك الذى يكمن وراء أعمال دوركايم وزملائه . وقد عرض أحدهم — وهو ليفى بريل — نظرتهم العامة بوضوح فى كتابه القصير الممتاز *La Morale et la Science des Moeurs* (١٩٠٣) ففيه يذكر أنه ليس للأنساق الأخلاقية أى تأثير فى مسلك الناس لأنها هى نفسها مجرد تبريرات عقلية للعرف ، ترى الصواب فيما تواضع الناس عليه من أفعال. فإن كان العرف يقضى عند شعب من الشعوب بقتل التوائم بمجرد الولادة مثلا ، اعتبر ذلك فعلا خلقياً بالنسبة لهذا الشعب . وأصول السلوك هى — — ببساطة — تلك القواعد التى تبين للناس كيف يتصرفون فى المجتمع . ولذا فهى تختلف باختلاف البناء الاجتماعى ؛ كما أن الفعل يعتبر خلقياً إن كان يتفق مع العرف السائد فى طراز اجتماعى معين وفى مرحلة معينة من مراحل

تطوره . وعلى ذلك فإن مهمة العقل تنحصر فى استخلاص أخلاق عملية على ضوء الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية ثم استخدامها فى تشكيل السلوك . ويكاد كل الكتاب الذين كتبوا فى تلك الفترة عن النظم الاجتماعية يجمعون على قبول هذه النظرة ، ولذا كان من الطبيعى أن يشاركهم فيها كثيرون من الأنثربولوچيين .

وعلماء الأنثربولوچيا الذين يقفون هذا الموقف يؤكدون دائماً إمكان تطبيق النتائج التى يصلون إليها على مختلف الشئون العامة . فالإنجليز من هؤلاء العلماء يرون إمكان الإفادة منها فى شئون المستعمرات ، بينما يرى العلماء الأمريكيون إمكان تطبيقها فى المشكلات السياسية والصناعية . نعم إن بعض أتباع هذه النظرية كانوا أشد حذراً من غيرهم ، ولذا يقررون أنه لن يمكن قيام أنثربولوچيا تطبيقية إلا بعد أن تتقدم الدراسات الأنثربولوچية ذاتها أكثر مما هى عليه فى الوقت الحاضر . إلا أننا نجد مع ذلك عالماً من أكبر الثقاة وأكثرهم دقة واحتراساً مثل الأستاذ رادكليف براون يقول : «إنه بتقدم الجانب النظرى البحت من الأنثربولوچيا وبالتعاون مع حكومات المستعمرات قد نستطيع أن نتطلع إلى الوقت الذى تصبح فيه مسائل الإدارة والتعليم عند الشعوب البدائية المنتشرة فى كل أنحاء العالم فناً يقوم على تطبيق القوانين التى يكتشفها العلم الأنثربولوچى »(١) أما الكتّاب الأقل تدقيقاً واحتراساً والأكثر شعبية — وبخاصة فى أمريكا — فإنهم يغالون فيما يذهبون اليه من إمكان تطبيق المعرفة الأنثربولوچية فى الحال فى التخطيط الاجتماعى .

ولو قبلنا هذه النظرة — التى قد يمكن تسميتها بنظرية العلم الطبيعى — لأمكن لنا أن نقول إنه ما دامت القوانين الاجتماعية يمكن تطبيقها على كل

(1) A.R. Radcliffe-Brown, "Applied Anthropology", *Report of Australia and New Zealand Association for The Advancement of Science*, Section F., 1930, p.3.

المجتمعات بغير استثناء فإن فائدتها الأساسية سوف تظهر فى تخطيط المجتمع الأوربى ذاته وليس فى ضبط وتوجيه تطور المجتمعات البدائية التى يمكن اعتبارها فى هذه الحالة بمثابة «الخنازير الغينية» للبحث الاجتماعى . فمشكلات الإدارة والملكية وهجرة الأيدى العاملة والطلاق وما إليها ليست ، بعد كل شئ ، مشكلات خاصة بإفريقيا وحدها . والنتائج التى نصل إليها من دراسة تصدُّع الحياة العائلية مثلا عند شعوب المستعمرات البريطانية قد يمكن — إن نحن أفلحنا فى الوصول إلى قاعدة عامة من هذه المعرفة — تطبيقها على تصدع الحياة العائلية فى انجلترا أو فى أمريكا . وفى ذلك يقول الأنثربولوچى الأمريكى الأستاذ هرسكوڤتس Herskovits « إن الدَّيْن الذى ندين به للمجتمع الذى نستمد منه كياننا يجب أن يُسدد على أقساط طويلة الأجل تُدفع فى شكل الجهود التى نبذلها لتفهُّم طبيعة الثقافة وعملياتها ، وبالتالى لحل مشكلاتنا نحن الأساسية » (١) . أو على ما يقول كپلنج Kipling فى مقام آخر مختلف تماماً : إن ما نتعلمه من الرجل الأصفر أو الأسود سوف يساعدنا كثيراً فى فهم الرجل الأبيض .

وأرجو أن أكون قد أفلحت فى أن أبين لكم ، بما لا مزيد عليه من الوضوح ، عدم ثقتى فى إمكان قيام علم للمجتمع يشبه العلوم الطبيعية . وليس ثمت ما يدعو — على أية حال — إلى الدخول فى هذا الموضوع مرة أخرى ؛ لأننى لا أظن أن هناك من بين علماء الأنثربولوچيا من يستطيع أن يؤكد أننا وصلنا بالفعل إلى اكتشاف قوانين اجتماعية . وما دامت لا توجد هناك قوانين معروفة فلن يمكن بالطبع تطبيقها .

---

(1) Melville J. Herskovits, "Applied Anthropology and the American Anthropologist", *Science*, 6 March 1936, p. 7.

بيد أن هذا لا يعني أنه لن يمكن الاستفادة بالأنثربولوچيا الاجتماعية حتى في الحدود الضيقة الفنية ، وإنما يعني فقط أن الأنثربولوچيا الاجتماعية لا يمكن أن تكون علماً تطبيقياً كالطب والهندسة . فالأنثربولوچيا نوع من المعرفة المنهجية المنظمة عن المجتمعات البدائية ومن هذه الناحية يمكن استخدامها — إلى حد ما وبطريقة بسيطة معقولة — في تصريف الأمور ، مثلما نستفيد من كل المعارف الأخرى التي من هذ القبيل . فمسائل الإدارة والتعليم عند هذه الشعوب المتخلفة تحتاج إلى إجراءات وقرارات معينة ، وسوف تساعد معرفة الحقائق المسئولين ولا ريب على الوصول إلى قرارات صائبة حكيمة ، كما تقيهم الزلل والوقوع في الأخطاء الضخمة التي قد يترتب عليها نتائج خطيرة . لقد شنت قوات الحكومة حربين على الأشانتي في ساحل الذهب قبل أن تكتشف أن الناس كانوا يعتبرون الكرسي الذهبي الذي كانت الحكومة تطالب بتسليمه هو المركز الذي تتجمع فيه روح الشعب كله وأنهم بذلك لن يفرطوا فيه بحال . فواضح أن المعرفة الأنثربولوچية تستطيع في مثل هذه الأمور أن تقدم للإدارة كثيراً من العون والمساعدة ، بل إنها أدت بالفعل بعض خدمات من هذا النوع باعتراف علماء الأنثربولوچيا ورجال الإدارة أنفسهم . وقد لخص الأستاذ فلوَرّ W. H. Flower في عام ١٨٨٤ هذه النقطة تلخيصاً جيدا حين يقول : « لا مناص للحاكم الذي يريد النجاح في حكمه من أن يأخذ في حسابه وتقديره المقدرات الخلقية والعقلية والاجتماعية وكذلك الحاجات والأماني الخاصة بكل شعب على حدة من الشعوب التي يحكمها ، بدلا من أن يعطي كل الاعتبار للطبيعة البشرية المجردة أو يحاول تطبيق القواعد الكلية » (١) .

(I) W. H. Flower, The President's Address, *Journal of the Anthropological Institute*, 1884, p. 493,

ومهما يكن من وضوح الملاحظة ، فإن « المقدرات الخلقية والعقلية والاجتماعية والحاجات والأمانى الخاصة » تحتاج الى التنقيب عنها لاكتشافها . وقد دلت التجـربة على أن علماء الأنثربولوچيا يستطيعون — أكثر من غيرهم — الكشف عنها بسرعة وفى دقة وإتقان . فهم يعرفـون أهدافهم وكيف يصلون اليها . ولن يتسع لى الوقت لأن أضرب أكثر من مثـال واحد أبين به قيمة الدراسات التى يقـوم بها المتخصصون وفائدتها لأعمال الإدارة والتبشير : من الوسائل الشائعة لإتمام الزواج عند كثير من الشعوب الإفريقية أن يدفع العريس وأهله عدداً من رءوس الماشية لعائلة العروس وأهلها. وقد كان الظن السائد لوقت طويل هو أن هذا المهر (أو ثمن العروس كما يسمى) نوع من الشراء وأن الفتاة كانت تباع لقاء الماشية . وعلى ذلك أبدى المبشرون استياءهم واستنكارهم لهذه العملية كما حرمتها حكومات المستعمرات . ولكن بعد أن بينت الدراسات الأنثربولوچية أن دفع الماشية عند تلك الشعوب البدائية لا يتضمن من معانى شراء الزوجة أكثر مما تتضمن الدوطة فى المجتمعات الأوربية من معانى شراء الزوج ، وأن تحريم هذا النظام أدى إلى تفكك روابط الزواج وتصدع العلاقات العائلية وإلى انزلاق النساء إلى مهاوى الانحلال — وهو الأمر الذى كان التحريم يقصد إلى منع وقوعه — بدأت الحكومات تنظر إلى المسألة نظرة أخرى مختلفة . وهذا هو نوع المسائل التى يستطيع الرجل العادى أن يتطلع فيها إلى الأنثربولوچيا لتنير له السبيل ، لأنه لن يمكن معرفة طبيعة ثمن العروس أو وظائفه إلا بالبحث الأنثربولوچى .

وبالإضافة إلى هذا التفوق فى القدرة على الكشف عن طبيعة الحقائق الاجتماعية ومعرفة معناها . فإن الأنثربولوچيين يستطيعون — أكثر من غيرهم — تقدير الآثار ووزن العواقب التى قد تنجم عن الإجراءات الإدارية وزناً دقيقاً صحيحاً ؛ وذلك لأن نفس تدربهم يعودهم البحث عن النتـائج

والمضاعفات التى قد يغفل الرجل العادى البحث عنها . وعلى ذلك فإنه يمكن لحكومات المستعمرات أن تـكل إليهم ليس فقط مهمة التعرف على الحقائق الاجتماعية التى قد يستفاد منها فى رسم السياسة العامة، بل وأيضاً مهمة لتقدير النتائج والآثار التى قد تترتب على هذه السياسة . وعلى أى حـال فليس للأنثربولوچى أن يقترح نوع السياسة التى ينبغى اتباعها . نعم قد يستطيع الأنثربولوچيون باكتشافهم للحقائق التأثير فى اختيار الوسائل التى تحقق أهداف هذه السياسة وكذلك توجيه أنظار المسئولين عن وضعها وتنفيذها ، ولكن نوع المعرفة التى يهتمون بجمعها ثم بنشرها فى كتبهم عن المجتمعات البدائية لا يمكن أن يحدد السياسة التى يجب انتهاجها .

والواقع أن الذى يحدد السياسة هو الاعتبارات الملحة الحاسمة . فالأمر لن يحتاج إلى أحد الأنثربولوچيين لكى يبين لنا مثلا أن سكان جزيرة بيكينى كان يمكن أن يحيوا حياة أسعد لو لم تتخذ ديارهم حقلا لإجراء تجـارب القنابل الذرية . كذلك من العبث الذى لا طائل تحته أن يحـاول بعض الأنثربولوچيين — كما حدث فعلا — أن يفسروا للحكومات كيف أن تحريم عادة قنص الرؤوس المتفشية فى بعض مجتمعات جزر المحيط الهادى قد يؤدى إلى تدهور هذه الشعوب وفنائها تماماً ؛ إذ سوف تجيب هذه الحكومات على ذلك بأنه لا مفر من تحريم هذه العادة لأنها لا تتفق مع العدالة الطبيعية أو الإنصاف وتتنافى مع شروط الحكم الصالح . وأعتقد أن هذا مثل جيد لأنه يبين لنا أن القيم البديهية ، لا المعرفة بوقائع الأحوال، هى التى تحدد الغايات . فإذا كان المسئولون عن توجيه سياسة هذه الشعوب يؤمنون بالرخاء المادى والتعليم والنظم الديمقراطية وما إليها فسوف يرون لزاماً عليهم توفيرها لتلك الشعوب . أما الحكم على هذه الأفعال والسياسات بالصواب أو الخطأ فإنه يدخل فى اختصاص الفلسفة الخلقية ، ولا شأن

للأنثربولوجيا الاجتماعية به على الإطلاق .

وحتى لا تضار المثل والقيم العلمية ينبغى على الإنثربولوجيين الابتعاد على العموم عن مسائل السياسة والحكم . بل إننى أذهب فى ذلك إلى حد القول بأن الاعتماد – حتى فى البحث الخالص عن الحقائق – على تعضيد الحكومات وموازرتها فيه شئ من الخطر على الأنثربولوجيا ، كما قد يؤدى إلى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الأنثربولوجى ورأى الحكومة فى مكونات البحث الأنثربولوجى . فقد يكون للأنثربولوجى شغف خاص ببعض مشكلات الدين البدائى ويود لو يكرس لها جانباً كبيراً من عنايته ، بينما تفضل الحكومة – والحكومات على العموم لا تهتم كثيراً بمسائل الدين – لو يوجه تلك الجهود لدراسة المشكلات الناجمة عن هجرة الأيدى العاملة مثلا . أو قد تريد الحكومة منه أن يقصر دراسته على نظام ملكية الأرض فقط عند شعب من الشعوب بينما يرى هو أن من الصعب فهم هذا النظام إلا بدراسة كل الحياة الاجتماعية هناك . ومن الطبيعى أن ينصرف اهتمام الأنثربولوجى إلى الموضوعات الأنثربولوجية بغض النظر عما إذا كانت لها – أو لم يكن لها أهمية عملية على الإطلاق ؛ كذلك من الطبيعى أن تكون حكومات المستعمرات مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية. وقد نشأت صعوبات وإشكالات كثيرة حول هذه المسألة . وفى رأيى أن الحل النهائى الوحيد هو إنشاء وظائف أنثربولوجية فى حكومات المستعمرات على غرار الوظائف التى يشغلها خبراء التربية والجيولوجيا والنبات والطفيليات وما إلى ذلك . وحينئذ سوف يختار بعض الأنثربولوجيين الحياة الأكاديمية بينما يتجه البعض الآخر إلى الخدمة فى الحكومة .

وقد قمت أنا نفسى بكثير من الدراسات والأبحاث لحساب حكومة السودان « المصرى الإنجليزى » . ولما كانت نظرة هذه الحكومة تتفق – على

ما أعتقد – مع رأيي فى هذا الموضوع ، فإن عرض وجهة نظر حكومة السودان تتيح لى الفرصة للتعبير عن رأيي الخاص فى قيمة الأنثرپولوچيا الاجتماعية بالنسبة لشئون الحكم والإدارة . وقد ذكرنا أن حكومة السودان كانت تشجع الأبحاث الأنثرپولوچية منذ وقت طويل وتنفق عليها بسخاء شديد ، وقد مكنت للأنثرپولوچيين بذلك أن يدرسوا ما يشاءون حيثما شاءوا وكيفما شاءوا . بمعنى أن الحكومة كانت تختار شخص الباحث وتترك له وضع خطة البحث والدراسة . وأعتقد أنهم كانوا حكماء فى ذلك . فلم يكونوا يتوقعون أية فائدة عملية كبرى من المعلومات التى يصل إليها الأنثرپولوچى ، وإنما كانوا على العكس من ذلك تماماً يرون أن على الحكومة – إلى حد ما – أن تشجع البحث العلمى الخالص كما كانوا يعتقدون – وهذه هى النقطة التى أريد توكيدها – أن معرفة لغات الشعوب السودانية وثقافاتها وحياتها الاجتماعية لها قيمة حيوية بالنسبة للموظفين الإداريين وغيرهم هناك ، بغض النظر عما إذا كانت هذه المعرفة يمكن أن تساعد فى الوصول إلى حل لأى من المشكلات العملية المباشرة .

وقد يمكن أن ننظر إلى المسألة على النحو التالى . لو اختير شخص ما ليشغل منصباً دپلوماسياً أو وظيفة فى شركة تجارية فى فرنسا مثلا ، فإن الحياة هناك ستكون أجمل وأبهج ولاريب بالنسبة له – ولن نقول شيئاً عن الفرنسيين أنفسهم – كما أنه سيصيب قدراً أكبر من النجاح فى عمله لو أنه تعلم اللغة الفرنسية وحاول أن يعرف الحياة الاجتماعية وطبيعة النظم هناك . كذلك الحال بالنسبة للرجل الذى يعيش فى أحد الشعوب البدائية ، سوف يجد فى معرفته بأقوالهم وأفعالهم وأفكارهم وقيمهم ما يساعده على أن يفهمهم فهماً عميقاً . بل وربما تساعده هذه المعرفة على أن يسوس أمورهم بطريقة مثمرة وأقرب إلى روح العدل والإنصاف .

وقد عبر أحد كتاب القرن السابع عشر ، وهو الرحالة دولا كريكانيير الذى اقتبست بعض عباراته فى محاضرة سابقة ، عن هذه النقطة فى إيجاز واقتضاب . فبعد أن يسدى لغيره من الرحالة بعض النصائح التى يستمدها من خبرته الشخصية فى جزر الهند الشرقية ، بأن يفتحوا أذهانهم لكل شئ مع تمسكهم فى نفس الوقت بتعاليم دينهم ، وأن يتقبلوا العادات الغريبة بصدر رحب ويحاولوا فهمها ، وأن يسيروا سيرة طيبة فى تلك البلاد الأجنبية ، وأن يتحاشوا الوقوع فى شراك الحب الذى سوف يصرفهم عن غايتهم ، وأن يحـــذروا المقامرة أو الركون والاطمئنان إلى المحتالين والمخادعين ، وأن يدرسوا التاريخ واللغات والجغرافيا ؛ يخلص إلى أن «من يعرف كيف ينبغى أن تكون الرحلة والسفر سوف يجنى فوائد جليلة من رحلته : إذ سوف يثقف ذهنه بما يراه ويشاهده ، ويتحكم فى أهواء قلبه بتأملاته وتفكيره ، ويهذب سلوكه وتصرفاته بمخالطته وجهاء القوم وأشرافهم فى مختلف الأقطار. وسوف يهيؤه ذلك كله لأن يحيا بعد ذلك حياة كريمة رقيقة ، إذ سيعرف كيف يعدل سلوكه ويكيف نفسه لمختلف العادات وبالتالى مختلف الأهواء والأمزجة التى يصادفها عند الشعوب التى يزورها . وبذلك لن يند عنه ما يعرف أنه يتعارض وميولهم . وتكاد هذه المسألة وحدها تؤلف ما نسميه الآن بفن الحياة» (١) .

ولست أعتقد أنه يمكن تطبيق المعرفة الأنثروبولوچية على فنون الإدارة أو التعليم عند الشعوب البدائية بأى شكل من الأشكال إلا بهذا المعنى الثقافى العام الواسع – أى من ناحية تأثيرها فى تشكيل موقف الأوربيين من هذه

(I) *Customs of the East Indians*, 1795, p. 159. (Translated from *Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux*, 1794, pp. 251-2.)

الشعوب . فلا شك فى أن فهم أسلوب الحياة السائد فى شعب من الشعوب يستتبع على العموم الشعور بالعطف والمشاركة نحوهم وبذل النفس لخدمتهم والعمل على ما فيه صالحهم . وفى ذلك خير كبير للأهالى الوطنيين وللأوربيين على السواء .

بيد أن ثمة ناحية أخرى يمكن للإنثرپولوچيا الاجتماعية أن تفيد فيها تلك الشعوب التى تقوم بدراسة حياتها ووصفها ، وسوف أعرض لها هنا فى إيجاز شديد . ليس من شك فى أننا كنا نشعر بشئ من الزهو وبكثير من الرضا والعرفان لو أن أحد الكتاب الرومان ترك لنا وصفاً أنثرپولوچياً دقيقاً مفصلا للحياة الاجتماعية عند أسلافنا من الكلتيين أو الأنجلوسكسونيين . وبالمثل قد يأتى اليوم الذى تشعر فيه الشعوب البدائية فى كل أنحاء العالم بنفس الشعور حين تجد فى حوزتها مثل هذه المعلومات عن حياة أسلافهم ، وقد سجلها لهم علماء منصفون غير مغرضين ، لم يكونوا يطمعون فى أكثر من أن يصفوا تلك الحياة وصفاً كاملا وصادقاً بقدر الإمكان .

وقد تستطيع الأنثرپولوچيا الاجتماعية — من حين لآخر — أن تجد حلولا لمشكلات الحكم والإدارة ، كما أنها تساعد على فهم الشعوب الأخرى وتقديرها وتوفر كثيراً من المعلومات القيمة الجليلة التى قد يفيد منها المؤرخون فى المستقبل . ولكننى أنا نفسى لا أعطى لأى من هذه الخدمات من القيمة والأهمية ما أعطيه للمواقف والاتجاهات أو العادات الذهنية — التى نكتسبها من الأنثرپولوچيا حين تعرفنا بطبيعة الحياة الاجتماعية . فهى تعودنا على أن ننظر إلى أى نشاط اجتماعى فى أى مجتمع فى ضوء كل الحياة الاجتماعية التى يؤلف هذا النشاط جزءاً فيها ، وأن نرى دائماً الشئ الجزئى فى ضوء الشئ الأعم :

ويهدف الأنثربولوجى الاجتماعى إلى الكشف عن الصيغ البنائية أو الأنماط التى تكمن وراء الأحداث والوقائع المعقدة المختلطة فى المجتمع الذى يدرسه. والسبيل إلى ذلك يكون بعمل تجريدات من السلوك الاجتماعى ، ثم ربط هذه التجريدات بعضها ببعض بحيث يمكن فى النهاية تصور الحياة الاجتماعية كنسق مؤلف من عدد من الأجزاء المترابطة ؛ أى ككل . والتحليل هو بالطبع الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك . ولكن التحليل لن يُتَّخذ هنا كغاية ، أى لن يكون القصد هو تفتيت الحياة الاجتماعية إلى عناصر مستقلة أو مفردة ؛ ولكن سيكون التحليل وسيلة لإبراز وحدتها الجوهرية ، وذلك بربط هذه التجريدات التى وصلنا اليها بالتحليل نفسه ربطاً محكماً متكاملا . وهذا هو السبب فى أننى كنت أكرر وأؤكد القول بأنه مهما يكن من أمر الأنثربولوچيا فإنها تعتبر فى نظرى فناً من الفنون .

كذلك يهدف الأنثربولوچى الاجتماعى — عن طريق مقارنة المجتمعات بعضها ببعض — إلى إظهار الملامح العامــة المشتركة بين النظم ، وكذلك الخصائص التى تميز نظم كل مجتمع منها على حدة . فهو يحاول أن يبين كيف أن بعض الخصائص المميزة لنظام ما أو لنسق معين من الأفكار تكون قاصرة على مجتمع معين بالذات . بينما تشيع بعض الخصائص الأخرى فى المجتمعات التى تنتمى إلى طراز واحد أو إلى نوع واحد ، ويوجد البعض الآخر فى كل المجتمعات البشرية على اختلافها ؛ أى تكون لها صفة العموم والشمول . والخصائص التى يبحث عنها الأنثربولوچى هى من النوع الوظيفى ؛ وعلى ذلك فهو يبحث هنا أيضاً — ولكن على مستوى عال من التجريد — عن النظام الديناميكى فى الحياة الاجتماعية ، أى عند الأنماط المشتركة بين كل المجتمعات التى من نفس النوع أو الطراز العام وكذلك الأنماط العامة الشاملة أو الكلية . وسواء كانت غايته هى الوصول إلى نتائج تتعلق بمجتمع واحد بالذات أو

بعدد من المجتمعات أو بالمجتمعات كلها على اختلافها فالطريقة واحدة لا تتغير : أعنى محاولة الوصول - بالتحليل - إلى بعض التجريدات من الوقائع الاجتماعية المعقدة ، ثم ربط هذه التجريدات بعضها ببعض بطريقة يمكن معها إظهار العلاقات الاجتماعية الكلية فى نسق واحد بحيث يمكن للعقل إدراكها من مختلف النواحى والزوايا والاتجاهات ، أو ككل مترابط مؤتلف تتبين فيه بوضوح الملامح الأساسية الهامة لتلك العلاقات . وسوف يحكم للأنثربولوجى الاجتماعى - أو عليه - تبعاً لمدى نجاحه أو إخفاقه فى ذلك ، وليس على أساس ما إذا كان يمكن الإفادة من كتابته بشكل مباشر .

وعلى ضوء هذا التصور أو الفهم لأهداف الأنثربولوجيا الاجتماعية إذن أود أن تقدروا معناها وأهميتها بالنسبة لنا كأشخاص ، وقيمتها كجزء صغير من المعرفة بثقافتنا . وسوف يفسر لكم هذا الفهم نفسه حرصى فى هذه المحاضرات على توكيد وجوب الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية لذاتها وبصرف النظر عن إمكان تسخيرها للأغراض العملية أو العلمية . وإننى على يقين من أن أحداً منكم لا يعتقد بعدم أهمية أو قيمة معرفتنا عن أثينا القديمة مثلا أو فرنسا فى العصور الوسطى أو إيطاليا فى عصر النهضة ، على زعم أن هذه المعرفة لا تساعدنا كثيراً بطريقة عملية على حل مشكلات مجتمعنا الحديث ، أو لأنها لا تفيد فى الوصول إلى قوانين اجتماعية عامة . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو إلى محاولة إقناعكم بأن المعرفة التى لا يمكن استغلالها فى الأغراض العملية المباشرة ولا ردها إلى صيغ وقواعد علمية قد يظل لها مع ذلك أهمية كبرى سواء بالنسبة للأفراد فى حياتهم الخاصة أو بالنسبة للمجتمع كله .

وعلى أى حال فقد يرى بعضكم ، بل إننا نسمع أحياناً بالفعل من يقول إنه لا بأس على المرء فى أن يقرأ عن أثينا القديمة أو عن فرنسا فى العصور

الوسطى أو عن إيطاليا فى عصر النهضة ؛ ولكن لماذا نقرأ عن تلك الحفنة من الشعوب المتوحشة ؟ والذين يسألون هذا السؤال يسموننا «علماء الشعوب المتبربرة» . والواقع أننى أجد صعوبة كبيرة فى فهم هـذه النظرة التى لم يعتنقها بالتأكيد أصحاب العقول الناضجة المتطلعة منذ بدأت المعرفة بالشعوب الأجنبية بعامة والشعوب البدائية بخاصة ، تجد طريقها إلى الفكر الأوربى . وقد أوضحت فى المحاضرات السابقة كيف كان المتعلمون يهتمون منذ القرن السادس عشر بتقارير الرحالة عن الشعوب المتوحشة وأن اهتمامهم بأوجه الشبه الصارخ فى الفكر والسلوك لم يكن بأقل من اهتمامهم بالاختلافات الثقافية العريضة التى كانت تكشف عنها هذه التقارير . كذلك أشرت إلى اهتمام الفلاسفة البالغ بنفس تلك التقارير التى كانت تصف النظم البدائية . وما أحسب إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بنظم الكاريبيين أو قبائل الإيروكوا منهم بنظم انجلترا فى العصور الوسطى .

ومن السهل علينا أن نفهم تلك الرغبة للاستطلاع . فليس من شك فى أن للشعوب البدائية أهمية أو جاذبية خاصة بالنسبة لكل من يتأمل أو يبحث فى طبيعة الإنسان والمجتمع . فهذه شعوب لا تعرف الأديان المنزلة ولا اللغات المكتوبة ولا المعرفة العلمية المضبوطة ، ويعيش أفرادها فى الأغلب فى حالة من العرى التام ولا يستخدمون إلا أبسط أنواع الآلات كما يسكنون مساكن بسيطة ساذجة للغاية . فهى إذن شعوب خام إن أمكن هذا القول . ومع ذلك فغالباً ما يعيش الأفراد هناك عيشة هانئة فى جماعات محلية سعيدة مؤتلفة . وقد يكون من العسير علينا أن نتخيل أنفسنا نعيش — فضلا عن أن نعيش عيشة راضية — تحت مثل هذه الظروف . وقد نعجب ، بل وينبغى لنا أن نعجب ما الذى يساعد هؤلاء الناس على العيش معا فى انسجام واتفاق ويمكنهم من مواجهة أحداث الحياة فى شجاعة وجلد رغم قلة ما يستعينون به فى

معركتهم ضد الطبيعة وضد الأقدار . الواقع أن عدم امتلاك هؤلاء المتوحشين للسيارات مثلا وعدم وجود جرائد يقرأونها وعدم معرفتهم بنظام البيع والشراء وغير ذلك يجعلهم أكثر جاذبية وتشويقاً وأدعى إلى الاهتمام بهم ، لا العكس . ففيهم نرى الإنسان يجابه القضاء بكل عنفه وقسوته وآلامه دون أن يكون لديه هو من أسباب المدنية ما يدرأ عنه هذه الآلام أو يلطف من وقعها أو يقدم له العزاء والمواساة. فلا عجب إذن أن كان الفلاسفة يعتقدون أنهم يعيشون — ولابد — فى خوف دائم وشقاء مستمر.

وإذا كان واقع الحال هناك يخالف هذا الظن فالفضل فى ذلك يرجع إلى النظام الأخلاقى الذى يعيشون فيه والذى يوفر لهم الأمن والطمأنينة ، وكذلك إلى القيم التى تهوّن من أعباء الحياة وتجعلها محتملة . وحرىٌّ بالبحث الدقيق أن يكشف عن وجود أبنية اجتماعية معقدة وثقافات خصبة تكمن وراء تلك البساطة السطحية التى تميز حياتهم . لقد تعودنا أن نفكر فى الثقافة والنظم الاجتماعية فى حدود الحضارة المادية وكبر الحجم ، وبذلك لم نعد نرى عند الشعوب البدائية ثقافة أو نظماً اجتماعية إلا إذا نقبنا عنها بالفعل . وحينئذ فقط سوف نكتشف أن كل هذه الشعوب البدائية تؤمن بالدين وأن هذا الإيمان يتمثل فى شكل معتقدات يقينية وشعائر ،وأنها تعرف الزواج الذى يتم عن طريق مراسيم وطقوس معينة كما تعرف الحياة العائلية التى تتركز فى البيت ؛وأن لها جميعاً نظماً قرابية تفوق — فى الأغلب — فى تعقيدها واتساع نطاقها كل نظم القرابة المعروفة فى المجتمع الأوربى ؛ ومنتديات وجمعيات خاصة تخدم أغراضاً محدودة مرسومة ؛ وقواعد دقيقة محكمة ترسم أصول اللياقة وآداب السلوك ؛ وتشريعات تضع أسس القانون المدنى والقانون الجنائى التى تطبقها محاكمهم ؛ ولغات تبلغ فى كثير من الأحيان درجة عالية جداً من التعقيد سواء من ناحية الأصوات أو القواعد وتشتمل على

ذخيرة وافرة من الألفاظ ؛ وآداباً وطنية تتألف من الشعر الذى يعكس كثيراً من الرمزية ، وكذلك من الأخبار التاريخية والأساطير والقصص الشعبي والحكم والأمثال ؛ وفنوناً تشكيلية خاصة بهم ، ونظماً للفلاحة والزراعة تتطلب معرفة واسعة باختلافات الفصول وأنواع التربة والحياة النباتية والحيوانية ؛ وخبرة عالية بصيد السمك وقنص الحيوان والملاحة فى البحر والسياحة فى الأرض . كما أن لديهم جميعاً رصيداً هائلا من المعرفة المتعلقة بشئون السحر والعين الشريرة والعرافة والتنبؤ ؛ وهى كلها أمور لا نعرف نحن عنها شيئاً بالمرة :

وليس من شك فى أنه من التحيز والانقياد للدعاوى الطارئة الجديدة أن نزعم أن معرفة هذه الثقافات والمجتمعات لا يمكن أن تقف على قدم المساواة مع معرفة الثقافات والمجتمعات الأخرى ، أو أن الواجب يقتضى من الرجل المثقف المتعلم أن يكون على علم ومعرفة بمصر القديمة أو اليونان أو روما ، بينما هو لا يحتاج إلى أن يعرف أى شئ على الإطلاق عن الماؤورى أو الإسكيمو أو البانتو . فهذه بالتأكيد هى نفس العقلية التى كانت تركز كل اهتمامها فى عصور ما بعد النهضة وما بعد الإصلاح وبذلك أدارت ظهرها للعصور الوسطى . كما كانت تركز جهودها أيضاً فى حيز محدود هو إقليم البحر الأبيض وأوربا الشمالية وبذلك أهملت تاريخ الهند وآدابها وفنها وفلسفتها على أنها أمور تافهة لا وزن لها . وهذه النظرة التى تستهدف تركيز الانتباه والاهتمام فى الذات يجب أن نتخلى عنها إن نحن أردنا أن نقدر تنوع وغنى الثقافة الإنسانية والحياة الاجتماعية . وعليه فلا يجب أن نستخدم أصول وقواعد النحت الإغريقى أساساً لتقييم فنون النحت التى نجدها فى غرب إفريقيا ؛ أو أن ننعى على اللغات الميلانيزية عدم خضوعها أو اتفاقها مع قواعد النحو والصرف فى اللغة اللاتينية ، أو أن نحاول فهم المعتقدات

والممارسات السحرية بتطبيق قواعد العلم الغربى ، أو أن نحكم على الرمز الاجتماعية عند سكان أستراليا الأصليين بمقابلتها ببرمنجهام أو مانشستر. فلكل شعب طريقته الخاصة لمواجهة المشكلات الناشئة عن معيشة الناس معاً ومحاولتهم المحافظة على قيمهم وتوريثها للأجيال التالية . والحلول التى يصل اليها أى شعب من هذه الشعوب خليقة بأن نعطيها من الاهتمام ما نعطيه للحلول التى تصل إليها الشعوب الأكثر تقدماً . قد يكون المجتمع البدائى صغيراً فى حجمه ، ولكن هل الخنفساء أو الفراشة أقل أهمية وطرافة من الثـــور ؟

وهذا يتأدى بنا إلى مظهر آخر للأنثربولوجيا الاجتماعية ، وهو مظهر أكثر شمولاً لأنه يتعلق بما نكتسبه عن طريقها من معرفة بطبيعة المجتمع البشرى فى عمومه وليس بالمجتمعات البدائية فحسب . فإن ما نعرفه عن مجتمع معين بالذات قد يفيد فى التعرف على مجتمع آخر وبالتالى على كل المجتمعات الأخرى ، سواء فى ذلك المجتمعات التاريخية والمجتمعات المعاصرة .

ولنضرب لذلك بعض الأمثلة التاريخية المحددة . لقد كُتب الشئ الكثير عن قبائل البدو فى بلاد العرب قبل الإسلام ، ومع ذلك فلا تزال ثمة مسائل كثيرة تتعلق ببنائهم الاجتماعى لا يمكن الإجابة عليها من البيانات والشواهد التاريخية التى بأيدينا . بيد أننا نستطيع أن نلقى بعض الضوء على هذه المسائل بدراسة البناء الاجتماعى للبدو المعاصرين فى الجزيرة العربية على اعتبار أنهم لا يزالون يحتفظون فى حياتهم بمعظم ملامح الحياة التى كانت سائدة عند العرب القديمة . كذلك كُتب الشئ الكثير عن نظام العداوة فى العصور الأولى من التاريخ الإنجليزى ، ولكننا نستطيع هنا أيضاً أن نفيد فائدة كبرى فى حل كثير من المشكلات المتصلة بهذا النظام عن طريق دراسة وظيفـة العداوات فى المجتمعات المتبربرة الحالية . وليس من السهل أن نفهم الآن

لمحاكمات التى كانت تعقد للسحرة فى انجلترا فى القرن السابع عشر مثلا ، ولكننا نستطيع أن نعرف الكثير عنها من دراسة السحر والشعوذة فى مجتمعات وسط إفريقيا حيث لايزال الناس يعتقدون فى السحرة والمشعوذين ويعتبرونهم مسئولين عن النكبات التى تحل بجيرانهم . ويحتاج الأمر بالطبع إلى كثير من الحذر فى محاولة استخدام دراسة الظاهرات الاجتماعية فى مجتمع معين لتأويل الظاهرات المماثلة فى مجتمع آخر . ولكن الواقع أنه مهما يكن من أمر اختلاف هذه الظاهرات فى بعض نواحيها فإنها تتشابه فى بعض النواحى الأساسية الأخـــرى .

وليس هناك غموض أو تعقيد فيما أقول . ففى كل مجتمع مهما بلغ من البساطة ، يوجد نوع ما من الحياة العائلية وروابط القرابة التى يدركها الناس تمام الإدراك ويتمسكون بها ، كما توجد أنساق اقتصادية وأنساق سياسية ونظام للتفاوت الاجتماعى وعبادات دينية وطرق وإجراءات خاصة لفض المنازعات وللعقاب على الجريمة ووسائل منظمة للتسلية والترويح وما إلى ذلك ؛ كما توجد ثقافة مادية ونسق من المعرفة عن الطبيعة والفنون الآلية والتقاليد . ولكى نفهم الملامح والخصائص التى توجد فى نظام اجتماعى معين فى كل المجتمعات البشرية على اختلافها ، ونفهم فى نفس الوقت اختلاف الأشكال التى يتخذها هذا النظام واختلاف الأدوار التى يؤديها فى تلك المجتمعات المختلفة لابد لنا من دراسة المجتمعات البسيطة والمجتمعات المعقدة على السواء . فما نكتشفه عن طبيعة أحد النظم الاجتماعية فى مجتمع بدائى معين سوف يساعد على فهم هذا النظام فى بقية المجتمعات الأخرى بما فيها المجتمع الأوربى نفسه . فإذا كنا نحاول فهم الإسلام مثلا أو المسيحية أو الهندوسية فسوف نفيد كثيراً من معرفة أن بعض ملامح هذا الدين هى ملامح كلية مشتركة بين الأديان كلها بما فيها أديان الشعوب البدائية ، وأن بعضاً منها

يميز أنواعاً أو طرزاً معينة بالذات من الدين ، بينما البعض الآخر يختص بذلك الدين وحده ويميزه عن غيره من الأديان .

وقد يمكن أن أضع قضية الأنثربولوچيا فى أساسها على النحو التالى : إن الأنثربولوچيا تتيح لنا من ناحية أن نرى الجنس البشرى ككل . ذلك أننا حين نعتاد على الطريقة التى ننظر بها إلى الثقافات والمجتمعات الإنسانية نستطيع أن ننتقل بسهولة من الجزئى إلى العام ثم بالعكس . فحين نتكلم عن العائلة مثلاً فإننا لا نقصد فقط العائلة بالمعنى المألوف فى أوربا الآن ، وإنما نقصد ذلك النظام الكلى الذى تعتبر العائلة الأوربية مجرد شكل خاص منه له خصائصه ومميزاته . كذلك حين نفكر فى الدين فإننا لا نعنى المسيحية وحدها وإنما نفكر فى كل ذلك العدد الوافر من العبادات التى كانت تمارس — ولما تزال — فى جميع أنحاء العالم . فعن طريق فهم الثقافات والمجتمعات الأخرى يستطيع المرء أن يرى ثقافته ومجتمعه من كل الزوايا والنواحى وأن يفهمها فهماً أفضل فى ضوء كل التجربة والمجهود البشريين . وإذا جاز لى أن أشير إلى محاضرتى السابقة فإننى أستطيع أن أقول إن الدكتورة مارجريت ميد اكتسبت فى ساموا بعض الفهم للمشكلات المتعلقة بالمراهقة فى أمريكا ؛ وأن مالينوفسكى سلط بعض الأضواء على مشكلة البواعث فى الصناعة البريطانية بدراسته لنظام تبادل الأشياء الشعائرية عند التروبرياند ؛ كما أعتقد أنى اكتسبت شيئاً من الفهم عن روسيا الشيوعية بدراسة العين الشريرة والسحر عند الأزاندى . والخلاصة من كل ذلك هى أن الأنثربولوچيا الاجتماعية — فى اعتقادى — تساعدنا على الوصول إلى فهم أفضل وأعمق لذلك الكائن العجيب الرائع الذى نسميه بالإنسان ، فى كل مكان وكل زمان .

SELECT BIBLIOGRAPHY

GENERAL

Bryson, Gladys, *Man and Society*, Princeton, 1945.

Firth, Raymond, *Human Types*, London, 1938.

Forde, C.., *Habitat, Economy and Society*, London 1934.

Haddon, A. C., *History of Anthropology*, London, 1934.

Hodgen, M. T., *The Doctrine of Survivals*, London, 1936.

Kroeber, A. L., *Anthropology*, New York, 1923 (new edit. 1948).

Lowie, R. H., *The History of Ethnological Theory*, London, 1937.

Notes and Querioes on Anthropology, London, 1874 (6th edit. to appear in 1951).

Penniman, T. K., *A Hundred Years of Anthropology*, London, 1935.

Radin, Paul, *The Method and Theory of Ethnology*, New York and London, 1933.

THEORETICAL WORKS

Eighteenth Century

Dunbar, James, *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*, London, 1780.

Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, 1767.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, London, 1739-40.

Kames, Lord, *Historical Law-Tracts*, Edinburgh, 1758.

Monboddo, Lord, *Of the Origin and Progress of Language*, Edinburgh, 1773-92.

Montesquieu, Baron de, *De L'Esprit des Lois*, Geneva, 1748.(English trans., *The Spirit of the Laws*, by T. Nugent, *New* York, 1949).

Saint Simon, Comte de, *Oeuvres de Saint Simon et d'Enfantin*, paris, 1865.

Nineteenth Century

Bachofen, J. J.,.*Das Mutterrecht,* Stuttgart, 1861.

Bastian, Adolf.,*Der Mensch in der Geschichte.* Leipzig, 1860.

Comte, Auguste, *Cours de Philisophie Positive,* Paris, 1830 onwards.

Coulanges, Fustel de, *La Cité Antique,* Paris, 1864 (English trans., *The Ancient City,* by William Small, Boston and New York, 1882).

Durkheim, Emile, *De la Division du Travail Social,* Paris, 1893 (English trans., *The Division of Labour in Society,* by George Simpson, New York, 1933); *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Paris, 1895 (English trans., *The Rules of Sociological Method,* by Sarah A. Solway and John H. Mueller., Glencoe (Illinois), 1938.

Frazer, Sir James, *The Golden Bough,* London, 1890.

Hubert, H.,and Mauss, M.,"Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice," *L'Année Sociologique,* T. 11, Paris, 1897-98.

Maine, Sir Henry, *Anciet Law,* London, 1861; *Village-Communities in the East and West,* London, 1871.

McLennan, J. F., *Primitive Marriage* London, 1865; *Studies in Ancient History,* London, 1886 and 1896.

Morgan, Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Washington, 1871; *Ancient Society,* London, 1877.

Smith, W. Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* London, 1885; *Lectures on the Religion of the Semites,* London, 1889.

Spencer, Herbert, *The study of Sociology,* London, 1872 onwards; *The Principles of Sociology,* New York, 1882-83.

Steinmetz, S. R., *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* Leiden and Leipzig, 1894.

Tylor, Sir Edward, *Researches into the Early History of Mankind,* London, 1865; *Primitive Culture,* London, 1871.

Westermarck, Edward, *The History of Human Marriage,* London, 1891.

Twentieth Century

Benedict, Ruth, *Patterns of Culture,* Boston and New York, 1934.

Cassirer, Ernest, *An Essay on Man,* New Haven, 1944.

Collingwood, R. G.,*The Idea of History,* Oxford, 1946.

Durkheim, Emile, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris, 1912 (English trans., *The Elementary Forms of the Religious Life,* by J. W. Swain, London, 1915).

Ginsberg, M. *Reason and Unreason in Society,* London, 1947.

Grönbech, V., *The Culture of the Teutons,* 2, vols., Copenhagen and London, 1931. (Trans. from the Danish ed. of 1909-12).

Hobhouse, L. T.,. *Morals in Evolution,* London 1906.

Hubert, H. and Mauss, M.,"Esquisse d'une Théorie générale de la Magie," *L'Année Sociologique,* t. VII, Paris 1902-3.

Lévy-Bruhl, L., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Paris, 1912 (English trans., *How Natives Think,* by Lilian A. Clare London, 1926); *La Mentalité Primitive,* Paris, 1922, (English trans. *Primitive Mentality,* by Lilian A. Clare, London, 1923..).

Lévi-Strauss, C., *Les Structures Elémentaires de la Parenté,* Paris, 1949.

Lowie, R. H. *Primitive Society,* London, 1920.

MacIver, R. M., *Society,* London, 1937.

Malinowski, B., *Magic, Science, and Religion and other Essays,* Glencoe (Illinois), 1948.

Marett, R. R.,*The Threshold of Religion,* London, 1909.

Mauss, M.,"Essai sur le Don," *L'Année Sociologique,* N. S. 1, Paris, 1923-4.

Nieboer, H. J., *Slavery as an Industrial System,* The Hague, 1900.

Radcliffe-Brown, A. R., *The Social Organization of Australian Tribes,* (*Oceania Monographs,* No. 1), Melbourne, 1931; *Structure and Function in Primitive Society—Essays and Addresses,* London, *In the press.*

Rivers, W. H. R., *Kinship and Social Organization,* London, 1914; *Social Organization,* London, 1926.

Simmel, Georg., *Soziologie,* Leipzig, 1908.

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*, London, 1926.

Teggart, F. J., *Theory of History*, New Haven, 1925.

Van Gennep, A., *Les Rites de Passage*, Paris, 1909.

Vinogradoff, Sir Paul, *English Society in the Eleventh Century*, Oxford 1908; *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford, 1920.

Weber, Max, *Wirschaft und Gesellschaft*, 1921-23. (English trans., *The Theory of Social and Economic Organization*, by A. R. Henderson and Talcott Parsons, London, 1947).

Wiese, Leopold von, *Allemeine Soziologie*, Munich and Leipzig, 1924.

FIELDWORK MONOGRAPHS

Arensberg, Conrad M., and Kimball, Solon T., *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., 1940.

Drake, St. Clair and Cayton, Horace R., *Black Metropolis*, New York 1945.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft. Oracles and Magic among theAzande* Oxford, 1937; *The* Nuer. Oxford, 1940.

Firth, Raymond, *We, the Tikopia*, London, 1936.

Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1935; *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, 1949.

Fortes, M. and Evans-Pritchard, E. E. (editors), *African Political Systems*, Oxford, 1940.

Fortune, R. F., *Sorcerers of Dobu*, London, 1932.

Hunter, Monica, *Reaction to Conquest*, London, 1936.

Junod, H. A., *The Life of a South African Tribe*, 2 vols., Neuchatel and London, 1912-13.

Kuper, Hilda, *An African Aristocracy : Rank among the Swazi*, Oxford, 1947.

Lafitau, Joseph François, *Moeurs des Sauvages Américains*, Paris, 1724.

Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922; *Crime* and *Custom in Savage Society*, London 1926; *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935.

Mead, Margaret, *Coming of Age in Samoa*, London, 1929; *Growing up in New Guinea*, London, 1931.

Nadel, S. F., *A Black Byzantium*, Oxford, 1942.

Peristiany, J. G., *The Social Institutions of the Kipsigis*, 1939.

Rattary, R. S., *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, 1929.

Redfield, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, 1941.

Rivers, W. H. R., *The Todas*, London, 1906.

Schapera, I., *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford, 1938.

Married Life in an African Tribe, Oxford, 1940.

Seligman, C. G., and B. Z., *The Veddas*, Cambridge, 1911.

Smith, E. W., and Dale, A. M., *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920.

Spencer, Sir Baldwin and Gillen, F. J., *The Arunta*, 2 vols., London, 1927.

ثبت بأهم المصطلحات الواردة بالكتاب

Aborigines (Australian)	سكان أستراليا الأصليون
Abstraction	تجريـــد
Acculturation	تحضير ــ اكتساب وتمثل ثقافات أخرى
Activities (Social)	مناشط «اجتماعية»
Adaptation (Social)	التكيف الاجتماعى
Adolescence	المراهقة
Adolescent ceremonies	طقوس المراهقة
Adoption	التبنى
Adultery	الزنى «بين المتزوجين»
Affinity	روابط المصاهرة
Age-Set	طبقة العمر
Agnates	الأقارب العاصبون «فى خط الذكور»
Agnatic kin	الأقارب العاصبون «فى خط الذكور»
Agnation	مبدأ العَصَبة
Amulet	تميمة ، تعويذة
Analysis (functional)	التحليل «الوظيفى»
Analysis (structural)	التحليل «البنائى»
Ancestor worship	عبادة الأسلاف
Animism	الأنيميزم ، المذهب الحيوى «عند تايلور»
Anthropology :	الأنثروپولوچيا :
applied	التطبيقية
cultural	الثقافية
evolutionary	التطورية
genetic	النشوئية
physical	الطبيعية.
social	الاجتماعية
Apes	القردة العليا

Archaeology (prehistoric)	علم آثار ما قبل التاريخ
Art (primitive)	الفن (البدائى)
Assimilation (cultural)	التمثيل (الثقافى)
Association (of ideas)	تداعى المعانى
Authority (political)	سلطة سياسية
Avoidance relationships	علاقات التحاشى
Avunculate	العلاقة بين الخال وابن الأخت
Barbarism	مرحلة البربرية «عند مورجان»
Barter	مقايضة
Beliefs	معتقدات
Blood-feuds	عداوات الدم
Bridewealth	المهر
Burial ceremonies	مراسيم الدفن
Caste	طائفة «عند الهنود»
Ceremonies	مراسيم — طقوس
Change (Social)	التغير (الاجتماعى)
Charm	تعويذة ، طلس
Chief	رئيس — زعيم
Chronological arrangement	الترتيب الزمنى
Cicisbeism	نظام الأزواج الثانويين
Circumcision	الختان
Civilization	المدنية
Clan	عشيرة
Class	طبقة
Classificatory kinship terms	مصطلحات القرابة التصنيفية
Collective	جماعى — جمعى
Representations	تصورات جماعية «دوركايم»

(responsibility)	مسئولية جماعية
Communism (primitive)	الشيوعية (البدائية)
Community	مجتمع محلى
Comparative method	الطريقة المقارنة
Complex (culture)	مركب (ثقافى)
Concubinage	نظام المحظيات
Conjectural history	التاريخ الظنى أو التخمينى
Conjugal family	عائلة زواجية «صغيرة»
Consanguinity	روابط الدم
Contact (social)	الاحتكاك «الاجتماعى»
(cultural)	ــــ «الثقافى» .
Contagious magic	السحر الاتصالى
Contract (social)	العقــــــد «الاجتماعى»
Convergence	التقارب الثقافى
Couvade	الكوﭬاد
Crime	جريمة
Cross-cousin marriage	الزواج المتقاطع بين أبناءالعمومة أو الخؤولة . أى زواج الرجل بابنةعمته «من جهة الأب» أو بابنة خاله «من جهة الأم»
Cults	عبادات
Cultural Anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
Culture :	ثقافة :
— area	منطقة ثقافية
— centre	مركز ثقافى
— contact	الاحتكاك الثقافى
— traits	الملامح الثقافية
Degeneration (cultural)	التدهور الثقافى
Delict	ذنب . خطأ

private	الأخطاء أو الذنوب الخاصة
publict	الأخطاب أو الذنوب العامة
Demography	ديموجرافيا ــ علم السكان
Descent	الأصل ــ النسب
Descriptive kinship terms	مصطلحات القرابة الوصفية
Diachronic studies	دراسة الموضوعات التى حدثت فى أزمان مختلفة
Differentiation (social)	التفاضلى الاجتماعى
Diffusion of culture	انتشار الثقافة
Divination	العرافة ــ التنبوء
Division of labour	تقسيم العمل
Divorce	الطلاق
Dual organization	التنظيم الثنائى (المزدوج)
Dysphoria (social)	النفور الاجتماعى
Economic system	النسق الاقتصادى
Economics (primitive)	الاقتصاد البدائى
Ecology	إيكولوچيا ــ علاقة الإنسان بالبيئة
Endogamy	الزواج الإ ضوائى ، الداخلى
Environment	البيئة ــ الوسط
Ethnography	إثنوجرافيا
Ethnology	إثنولوچيا
Exchange	التبادل
Extended family	العائلة الممتدة
Exogamy	الزواج الاغترابى ، الخارجى
Euphoria (social)	التلاؤم الاجتماعى
Evolution	التطور
Family :	العـــــائـــلة :
elementary	الأولية

compound	المعقدة
conjugal	الزواجية
extended	الممتدة
Father-right	حق الأب
Fetish	الُبدّ
Fetishism	عبادة البدود
Feud	العداوة
Fictitious kinship	القرابة المتخيلة
Field-work	الدراسة الحقلية
Folklore	الفولكلور — الآداب الشعبية
Formal sociology	علم الاجتماع الصورى «فى ألمانيا»
Fornication	الزنى «بين غير المتزوجين»
Function	الوظيفة
Functionalism	النزعة الوظيفية
Functional analysis	التحليل الوظيفى
Functional anthropology	الأنثروبولوچيا الوظيفية
Genealogy	سلسلة النسب ، شجرة النسب
Genealogical method	الطريقة النَسبية
Genetic anthropology	الأنثروبولوچيا النشوئية
Gens, Genus	العشيرة «الرومانية»
Gerontocracy	حكومة الشيوخ وكبار السن
Gifts	الهدايا
Group	الزمرة ، الجماعة
Group-marriage	زواج الجماعة
Habitation	المسكن
Head-hunting	قنص الرؤوس
Heterogeneity (cultural)	التغاير الثقافى

Historiography	التأريخ
History :	التـــــاريخ :
conjectural	الظنى
hypothetical	الفرضى
Holistic studies	الدراسة الكلية الشاملة
Homicide	القتل
Homogeneity (cultural)	التجانس الثقافى
Homo sapiens	الإنسان العاقل
Homosexuality	الجنسية المثلية
Humanities	الدراسات الإنسانية
Hypothesis	الفرض «العلمى»
Immitative magic	السحر الاتصالى (عن طريق المحاكاة)
Immortality	الخلود
Incest	الزنى بالمحارم
Infanticide	قتل الأولاد
Inheritance	الوراثة
Initiation	التكريس
Institution (social)	النظام (الاجتماعى)
Integration (social)	التكامل (الاجتماعى)
Intensive studies	الدراسات المركزة
Interpretation	التأويل
Introspection	الاستبطان
Joking relationships	علاقات المزاح
Jurisprudence	علم الفقة
Kinship	قرابة

nomenclature	مصطلحات القرابة
system	نسق القرابة
Kinsmen	الأقارب «العاصبون فى العادة»
Kula ring	حلقةأو دائرةالكولا«عند مالينوڤسكى»
Land tenure	حيازة الأرض
Law (primitive)	القانون (البدائى)
Leadership	الزعامة والقيادة
Legal procedure	الإجراءات القانونية
Legal system	النسق القانونى .
Levirate	زواج الأخ بأرملة أخيه
Lineage	الزّبَدنة
Litigation	المخاصمة ــ المقاضاة
Lobolo	المهر «فى جنوب إفريقيا»
Localitiy	المحل ــ الموضع ــ الموقع الإقليمى
Magic :	السحر :
Sympathetic	الانعطافى
Contagious	الاتصالى
Maintenance of structure	دعم البناء الاجتماعى
Mana	قوة المانا الروحية«عند البولينيزيين»
Manners	أخلاق
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal rites	شعائر الهامش «عند فان چنپ»
Marriage	الزواج
Material culture	الثقافة المادية
Matriarchate	حق الأم
Matrilineality	الانتساب إلى الأم
Matrilocality	الزواج والسكنى عند أهل الزوجة

Method	طريقة — منهج
Migration	الهجرة
Monogamy	الزواج بامرأة واحدة
Monotheism	التوحيد
Morphology	المورفولوچيا ؛ دراسة التشكل الاجتماعى
Mortuary ritual	الشعائر الجنائزية
Mother-right	حق الأم
Myth	الأسطورة

Natural science	العلم الطبيعى
Nomadism	حياة التجول والترحال
Norm	معيار
Normative science	علم معيارى

Oath	القسم
Objectivity	الموضوعية
Observation (participant)	الملاحظة (عن طريقة المشاركة)
Oracles	
Ordeal	الامتحان الإلهى ، التعذيب
Organisation (social)	التنظيم (الاجتماعى)
Ownership	الملكية

Participant observation	الملاحظة عن طريقة المشاركة
Pastoralism	الرعى
Patria Postestas	حق الأب
Patriarchate	حق الأب
Patrilineality	الانتساب إلى الأب
Patrilocality	الزواج والسكنى عند أهل الزوج

Patterns of culture	أنماط الثقافة
Physical anthropology	الأنثروبولوچيا الطبيعية
Planning (social)	التخطيط الاجتماعى
Political system	النسق السياسى
Polyandry	تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة الواحدة
Polygamy	تعدد الأزواج أو الزوجات
Polygyny	تعدد الزوجات للرجل الواحد
Polytheism	تعدد الآلهة
Potlatch	نظام الپوتلاتش
Preferential marriage	الزواج المفضل
Prehistoric archaeology	علم آثار ما قبل التاريخ
Prelogical mentality	العقلية السابقةعلى المنطق «عندليڤى بريل»
Prestation	نظام الهدايا الملزمة
Primates	الرئيسات
Primitive	بدائى
Progress	التقدم
Promiscuity	الإباحية الجنسية
Property	الملكية
Puperty rite	شعائر المراهقة
Punish-ment	العقاب
Race	جنس ، سلالة
Rain-making	صنع المطر ، الاستسقاء .
Rank	الرُتبة ؛ المكانة
Reciprocity	التبادل أو التناوب
Relations :	عـــلاقات :-
Social	اجتماعية
Structural	بنائية
Religion (primitive)	الدين (البدائى)
Remains (cultural)	البقايا (الثقافية)

Representations (collective)	التصورات الجماعية «عند دوركايم»
Responsibility	المسئولية
Retaliation	الثأر
Rites de Passage	شعائر المرور أو الانتقال.
Ritual	شعائر
Rural communities	مجتمعات محلية ريفية
Sacred	المقدس
Sacrifice	الأضحية ، القربان
Sanction	الجزاء
Savagery	مرحلة التوحش «عند مورجان»
Secret societies	الجماعات السرية
Sib	العشيرة (عند العلماء الأمريكيين)
Sibling	الأخ أو الأخت
Slavery	الرق
Social anthropology	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
Solidarity	التماسك ، التضامن
Sorcery	السحر الضار
Sororate	الزواج بأخت الزوجة
Spell	الرقية
State	الدولة
Statistics	الإحصاء
Status	المنزلة الاجتماعية
Superorganic	ما فوق العضوى «عند سبنسر»
Superstitions	الخرافات
Survivals	المخلفات أو البقايا «عند تايلور»
Structure	البناء
Structural analysis	التحليل البنائى
Symbiosis	التكافل
Symbiotic relationships	العلاقات التكافلية

Sympathetic magic	السحر الانعطافى
Symchronic	متزامن
System	نسق
Taboo	التابو
Tenure	الحيازة
Tort	العطل أو الخطأ
Totem	الطوطم
Totemism	عبادة الطواطم ، الطوطمية
Traditions	التقاليد
Traits (culture)	الملامح الثقافية
Tribe	القبيلة
Unilinear evolution	التطور فى خط واحد
Urban	حضرى
Values (social)	القيم (الاجتماعية)
(system of)	نسق القيم
Vengeance	الانتقام .
War	الحرب
Witchcraft	الشعوذة
Witchcraft	العين الشريرة «عند إيفانز بريتشارد»
Witch-doctor	الطبيب الساحر
Whole (social)	الكل (الاجتماعى)
Zero-point	نقطة الصفر فى التغير الاجتماعى

محتويات الكتاب

مطبعة نهضة مصر

السلسلة الاجتماعية والانثربولوجية
تصدرها منشأة المعارف بالاسكندرية
باشراف الدكتور أحمد أبو زيد

هذا الكتاب

« والكتاب يهدف قبل كل شيء إلى تعريف القارىء العام المستنير بموضوع الأنثربولوچيا الاجتماعية وتاريخها ومناهجها ، إلى جانب كونه مقدمة عامة موجزة للعلم يستطيع الطالب المتخصص الاعتماد عليها والرجوع إليها فى دراسته . وسوف يلمس القارىء بنفسه مدى النجاح الذى أحرزه المؤلف فى تحقيق هذا الهدف . فعلى الرغم من أنه يركز كثيراً من المعلومات والحقائق ويدرس عدداً كبيرا من الموضوعات المختلفة فى حيز ضيق محدود ، فقد أفلح فى أن يعرض ذلك كله عرضاً واضحاً جذابا فيه سهولة ويسر . بيد أن المؤلف لم يكتف بمجرد سرد هذه المسائل والموضوعات وإنما يعرضها من وجهة نظره الذاتية ويعالجها بطريقة نقدية ، وخاصة حين يتكلم عن طبيعة العلم ومنهج البحث فيه . »

من مقدمة المترجم